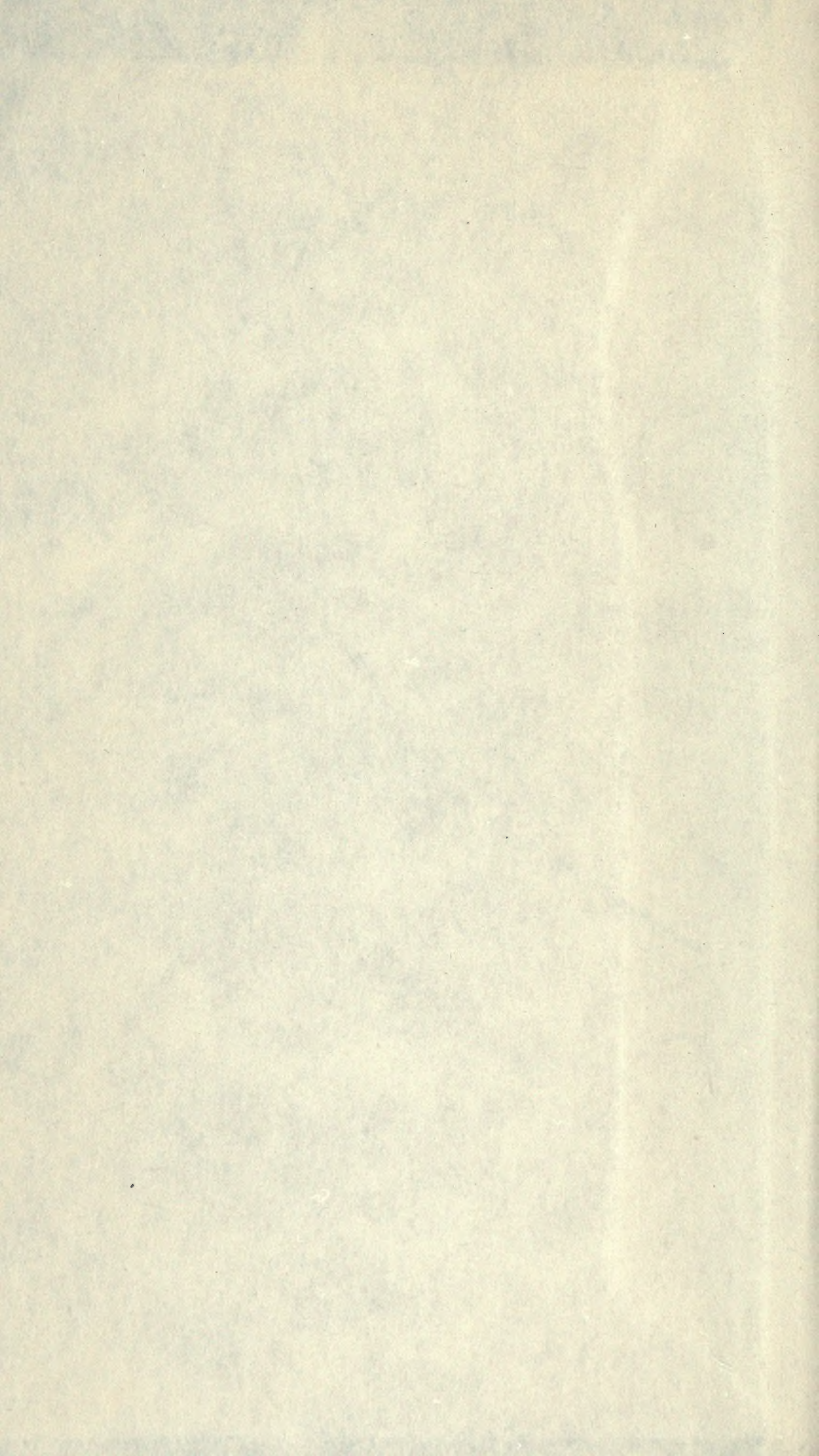
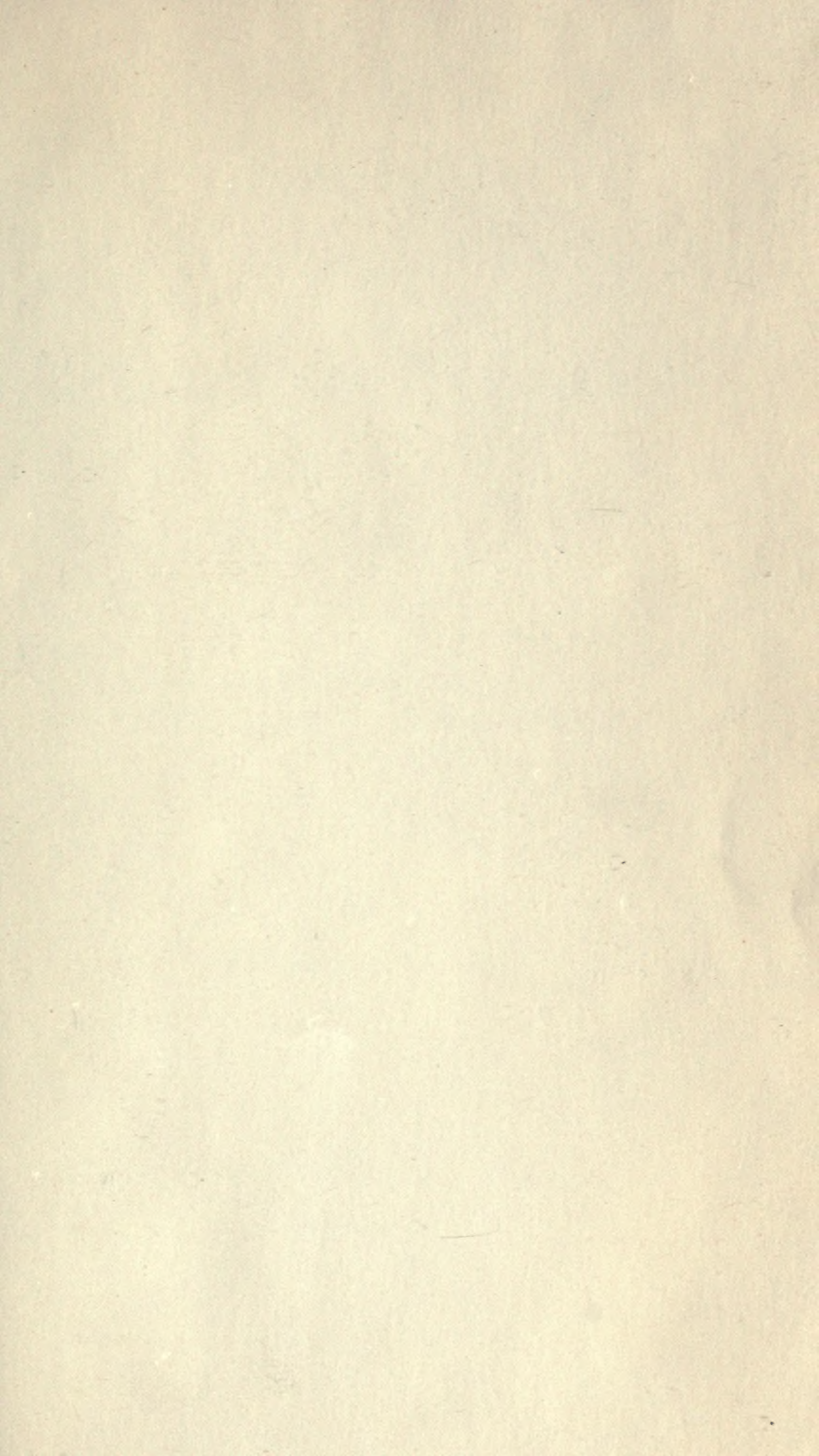
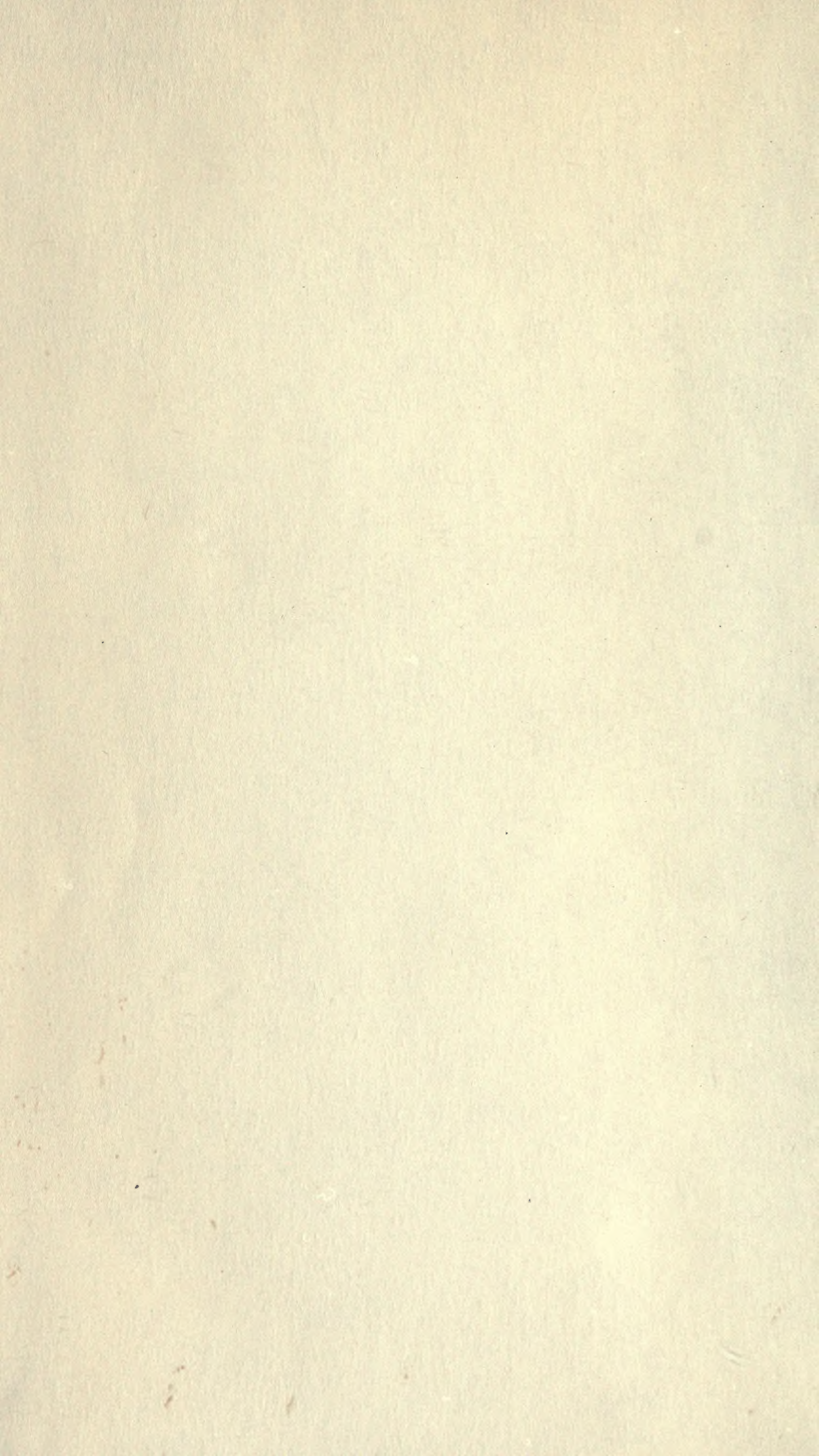
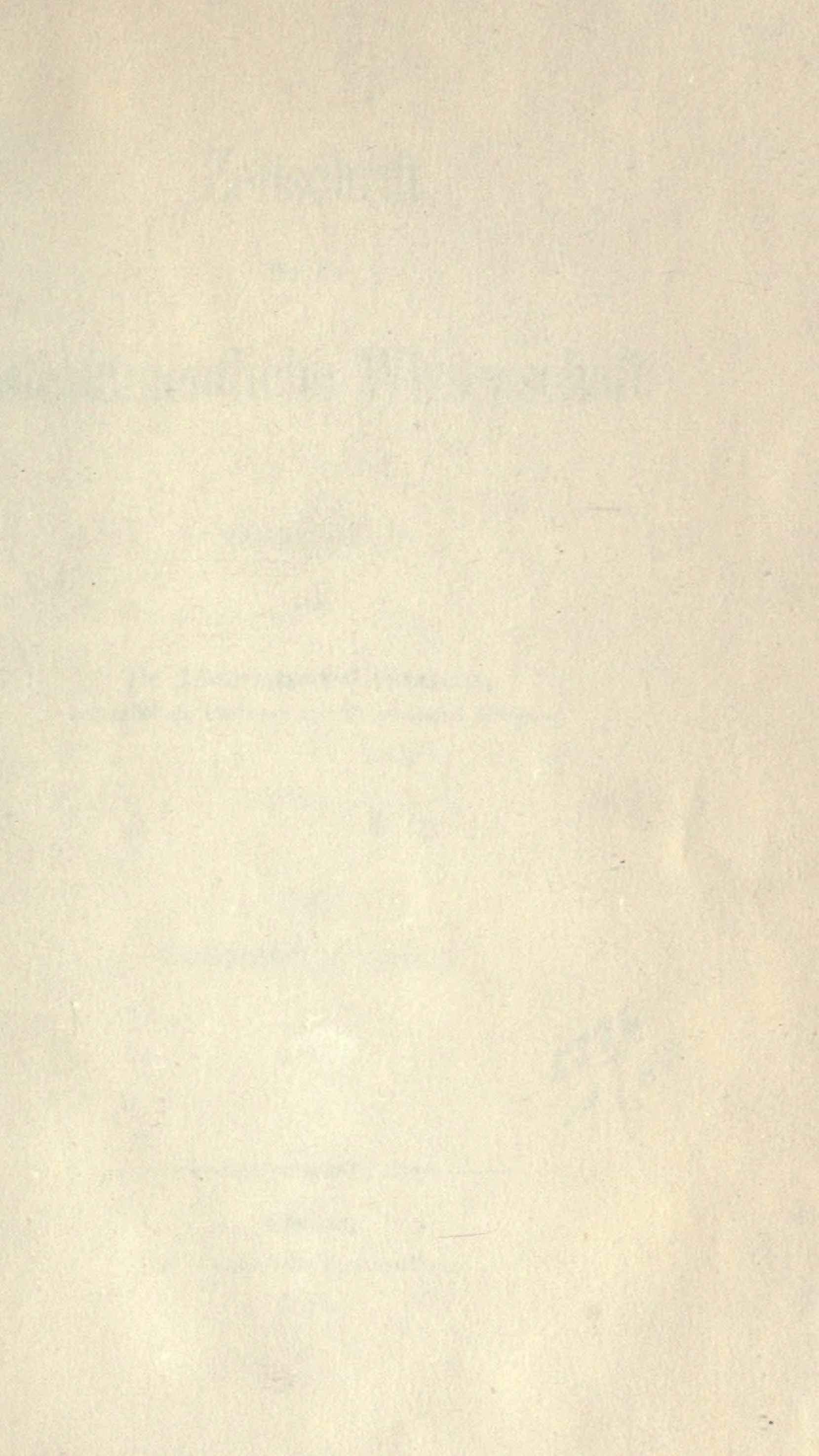
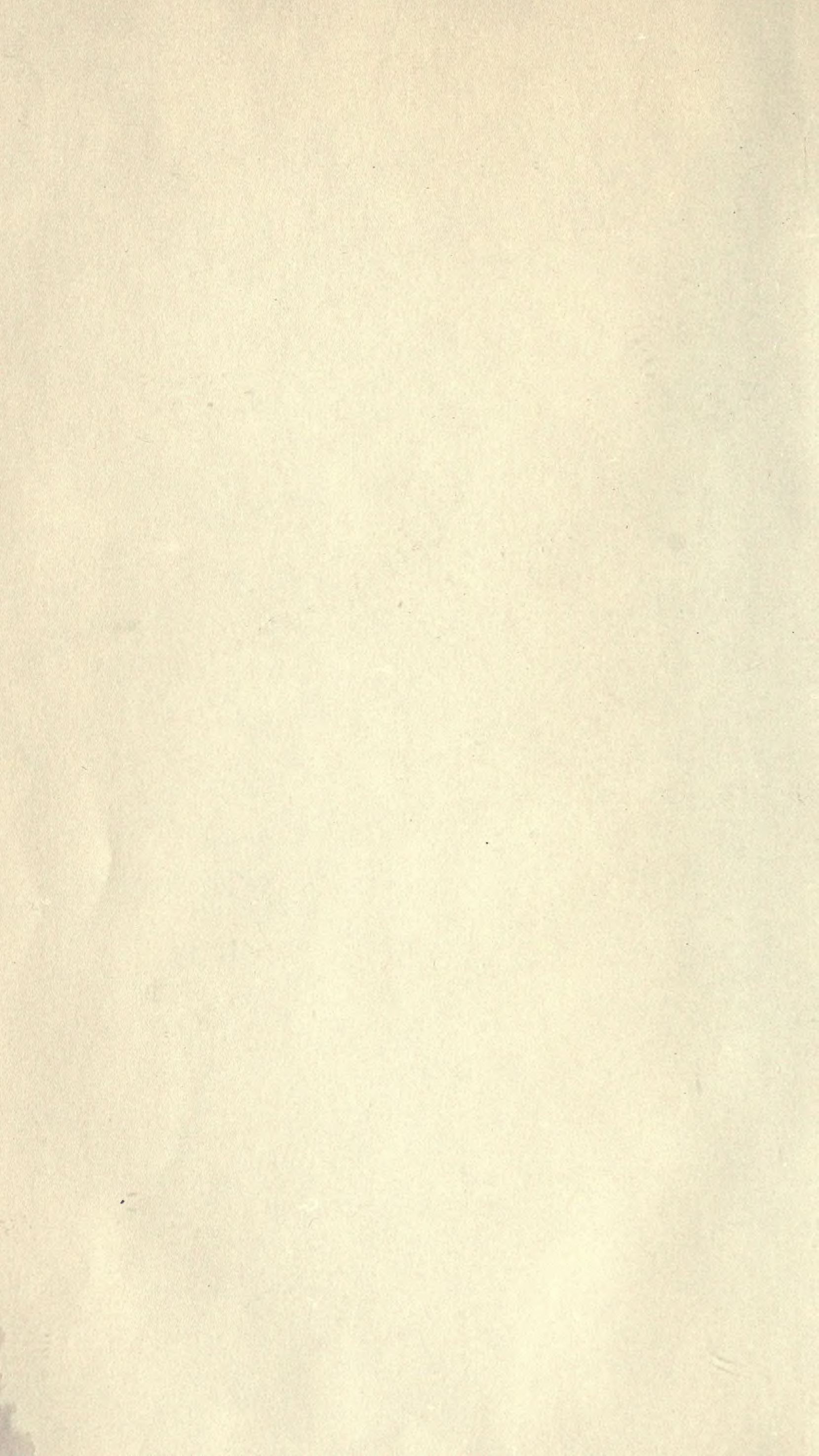












Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

Dr. **Bernhard Stade**,
ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

1887.

Siebenter Jahrgang.

Gießen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1887.

Inhalt.

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia.

Von Friedrich Baethgen.

(Schlufs.)

56.

Nach Migne wäre von der Erklärung Theodor's zu diesem Psalm keine Spur erhalten; in Wirklichkeit finden sich bei Corderius umfangreiche und höchst interessante Bruchstücke, durch deren Abdruck ich bei der Seltenheit der Catene den Fachgenossen einen Dienst zu leisten hoffe. Zur Ergänzung dienen wieder die Scholien des BH und N.

Der Psalm führt bei den LXX die Ueberschrift: *Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου*[1], *τῷ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν, ὁπότε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ.* Ein Anonymus bemerkt hierzu[2], dies seien zwei Ueberschriften, von denen die eine den Psalm auf die babylonische Zeit beziehe, nämlich auf das von Jerusalem fortgeführte Volk; die andere auf David, als die Philister ihn in Gath faſsten. Hieraus sei ersichtlich — was mehrfach ausgesprochen —, daſs die Ueberschriften bloſse Vermuthungen Späterer seien. Die Einen hätten den Psalm für einen babylonischen gehalten; Andere hätten diese Meinung verworfen und den Psalm auf David in Gath bezogen. Beides aber sei nur eine

[1]) Für den Ursprung dieser Uebersetzung vgl. meine Bemerkungen in Jahrbb. f. prot. Theol. 1882 S. 636.

[2]) Cord. II 80.

Vermuthung der Verfasser der Ueberschriften. Dagegen zeige die buchstäbliche Auslegung, daſs der Psalm vielmehr ein makkabäischer sei. In diesen nämlich zeige sich ein besonders heftiger Affect des durch die Leiden seines Volks gebeugten Propheten; denn Schweres habe das Volk von den Heerführern des Antiochus zu erdulden gehabt, nachdem es eben von den Leiden in Babylon genesen sei. Die Richtigkeit dieser Deutung werde der Wortlaut des Psalms zeigen[1]). — Dieser Anonymus ist nun kein anderer als Theodor selbst. Kein Kirchenvater auſser ihm hat die Ueberschriften der Psalmen für unecht erklärt; von Theodor bezeugen es Leontius von Byzanz und (ohne Nennung des Namens) sein Schüler Theodoret[2]). Aber auch kein anderer Vater auſser Theodor hat meines Wissens diesen Psalm auf die makkabäische Zeit gedeutet; von Theodor ist es bezeugt nicht allein durch BH[3]) und etwas voll-

---

[1]) *Δύο ἔοικεν ἐπιγραφὰς ἔχειν ὁ νέ οὗτος ψαλμός· τὴν μὲν μίαν ἕως τούτου· εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου. ὑπαινίττεται δὲ βαβυλωνιακὸν εἶναι τὸν ψαλμὸν, ὡς ἐκ προςώπου τοῦ λαοῦ τοῦ ἁγίου, τοῦ πόῤῥωθεν καθεστῶτος τῶν Ἱεροσολύμων· τοῦτο γὰρ λέγει τῶν ἁγίων. Ἡ δὲ δευτέρα ἐπιγραφὴ, τῷ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ. Ὡς ἐντεῦθεν δῆλον (ὅπερ πολλάκις εἰρήκαμεν) ὅτι καθὼς ὑπενόησαν οὕτως ὑπέγραψαν οἱ ἐπιγράψαντες. Ἐν τούτῳ οὖν τῷ ψαλμῷ ἐνόμισαν αὐτὸν εἶναι, καθὼς εἴρηται, βαβυλωνιακὸν οἱ προγενέστεροι· οἱ δὲ δεύτεροι, ταύτην τὴν ὑπόνοιαν ἀθετήσαντες, ἰδίαν τεθείκασιν, ὡς τότε λεχθέντος τοῦ ψαλμοῦ παρὰ τοῦ Δαβὶδ, ὁπότε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ. Ἀλλ' οἱ μὲν ἐπιγράψαντες οὕτως ἐνόμισαν· ἡ δὲ κατὰ λέξιν ἑρμηνεία δείκνυσι μᾶλλον μακκαβαϊκὸν εἶναι τὸν ψαλμόν. Περιπαθέστεροι γάρ πως δοκοῦσιν εἶναι οἱ τοιοῦτοι, σφόδρα ἐπικλασθέντος τοῦ προφήτου πρὸς τὰς συμφορὰς τὰς αὐτῶν· καὶ γὰρ μεγάλα πεπόνθασι περὶ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν, καὶ ταῦτα μόλις ἀνασφήλαντες ἀπὸ τῶν συμφορῶν τῶν κατὰ Βαβυλῶνα. αὐτὰ δὲ δείξει τὰ ῥήματα τοῦ ψαλμοῦ.*

[2]) S. den Nachweis in meinem Artikel ZatW. 1885 S. 66.

[3]) „Aus der Person der Makkabäer, welche um Sieg über ihre Feinde baten.“

ständiger N[1]), sondern auch durch ein ausführliches ausdrücklich Theodor beigelegtes Fragment bei Corderius. Nach diesem Fragment bezieht sich ψ 56 auf spätere Verhältnisse als ψ 55. Das Fragment, welches die 1 Makk. 1, 12—3, 60 erzählten Ereignisse kurz zusammenfaſst, lautet[2]: *Θεοδώρου. Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως τὴν πόλιν καταλελοιπότος καὶ τῶν κατὰ τὴν πόλιν κακῶν εἰς ἐπίδοσιν χωρούντων, βωμός τε προστάγματι τοῦ βασιλέως ἐπὶ τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι κατὰ τὴν πόλιν ἀνέστη, καὶ πολλῶν θύειν ἀναγκαζομένων οἱ μὲν γνώμῃ πρὸς τὸ πρᾶγμα ἐχώρουν, οἱ δὲ καὶ ὑπὸ τῆς ἀνάγκης συνωθούμενοι. Ματταθίας δέ τις ἐκ τῶν Ἰουδαίων, ἀνὴρ δικαιότατος, ζηλώσας τὸν νόμον, ἀνεῖλε μὲν τὸν ἀναγκάζοντα θύειν, ἀνεῖλε δὲ καὶ τὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁρμήσαντα ἑκοντί· οὕτω τε συστρατεύσας τῶν Ἰουδαίων τοὺς εὐσεβεστέρους εἶχε τῆς κατὰ τῶν ἐναντίων μάχης. Ἀλλὰ τελευτᾷ μὲν οὗτος εὐθὺς, παραδίδωσι δὲ τοῖς υἱοῖς τὴν ἀρχὴν, Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Μακκαβαῖον στρατηγεῖν τε καὶ ἐξάρχειν τῶν πολεμίων παρακελευσάμενος, ὡς μείζονα, καὶ τὴν προθυμίαν καὶ τὴν ἰσχὺν κεκτημένον παρὰ τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ ὅλως τοῦ ἄρχειν ἱκανόν. Ἀναδεξάμενοι δὲ τοὺς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους κινδύνους πολλοὺς καὶ συνεχεῖς πρός τε τοὺς Ἀντιόχου στρατηγοὺς πρός τε τοὺς περιοίκους ἔσχον τὰς μάχας, ἐκείνων ἀνελεῖν αὐτοὺς παντὶ τρόπῳ βουλομένων. ἦν δὲ καὶ τοῦτο πάντων χεῖρον ἡ τῶν οἰκείων προδοσία· οὐδὲ γὰρ ὀλίγοι τινὲς πρὸς τὰ τῶν ἐναντίων ἔβλεπον, οἳ καὶ πολλῶν κακῶν αἴτιοι γεγόνασι. Τόνδε τοίνυν ποιεῖται τὸν*[3] *ψαλμὸν ὁ μακάριος Δαβὶδ ἐκ τοῦ τῶν*[4] *Μακκαβαίων προσώπου, λέγων ὅσα ἐκείνοις εἰπεῖν ἥρμοττεν ἐν ταῖς συμφοραῖς.*

---

[1]) „Aus der Person der Makkabäer gesprochen von David, indem sie ihre Leiden erzählen und um Sieg über ihre Feinde bitten."

[2]) Cord. II 88.

[3]) *τὸν* deest Cord.

[4]) Cord. *τούτων* pro *τοῦ τῶν*.

Im Anschlufs an Theodor bezieht auch die Paraphrase des Anonymus[1]) unsern Psalm auf die makkabäische Zeit. Der „Mensch“ v. 2 ist hiernach Antiochus[2]); absichtlich aber sagt der Dichter nicht : „der König Antiochus, der reiche, in Waffen glänzende und an Kriegswagen reiche“, sondern er nennt ihn „Mensch“, um anzudeuten, dafs er in all' seiner Macht doch im Grunde ein Nichts ist. Zugleich deutet der Dichter damit Gottes Zorn an, der sein Volk von einem solchen zertreten läfst. Da wir hier, wenn auch nicht gerade dem Wortlaut nach, Theodor's Erklärung vor uns haben werden, so lasse ich das Stück abdrucken. *Ἐκ προςώπου εἴρηται τοῦ λαοῦ ἡττωμένου τέως ὑπὸ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν. Εὑρίσκονται μὲν γὰρ ἕτεροι ψαλμοὶ ἐν τούτοις, οἳ καὶ μεταβολὴν σημαίνουσι τοῦ λαοῦ καὶ ἐπικράτειαν· ἀλλ' ὅμως οὗτος ὁ ψαλμὸς ὡς παρὰ ἡττωμένων εἴρηται καὶ ὅμως ἐλπιζόντων διὰ τὸν θεὸν σωτηρίαν. Καλῶς δὲ οὐκ εἶπεν, ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος, ὁ πλούσιος, ὁ λάμπων τοῖς ὅπλοις, ὁ ἁρμάτων κεκτημένος πλῆθος, ἀλλ' ἄνθρωπος εἶπεν, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὅσα ἂν κέκτηται, θνητὸς ὑπάρχων, τὸ μηδέν ἐστιν· ἵνα καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὀργὴν σημάνῃ, δι' ἣν αὐτοὶ πατοῦνται, καὶ τὴν ἐκείνου ὑπερηφανίαν στηλιτεύσῃ, ὅτι ἄνθρωπος ὢν οὕτως ἐπιγαυροῦται ταῖς νίκαις.*

Zu *κατεπάτησέ με* bemerkt Theodor[3]) : *Θεοδώρου. Κατεπάτησεν ἀντὶ τοῦ συνέθλιψε τῷ πλήθει τῶν κακῶν, καὶ κατανάλωσεν.* — Zu לחם ילחצני ergänzt N : „im Kriege, den er mit mir führte“[4]). — v. 3 : Die Wiederholung desselben Gedankens veranschaulicht die Ausdehnung der Leiden[5]) : *Θεοδώρου. Διαφόρως ποικίλλει τὸν λόγον τὸ*

---

[1]) Cord. II 81.

[2]) cf. N : barnâšâ 'antjâkos ḥanfâ. BH deutet אנוש auf Saul, der David, und zugleich auf Antiochus, der die Makkabäer bedrängt.

[3]) Cord. II 89.

[4]) baqrâbâ d'amj maqreb hvâ.

[5]) Cord. II 90.

αὐτὸ λέγων· ὅτι ἔπαθον ἀνήκεστα. Ἴδιον δὲ τοῦτο τοῦ μακαρίου Δαβὶδ, ὅταν βούληται λέγειν τοῦ κακοῦ τὴν ἐπίτασιν.

Den Schlufs von v. 3 und Anfang von v. 4 des hebräischen Textes halte ich für corrumpirt [1]); LXX bringen keine Hülfe, und auch ihr Text steht nicht fest [2]). Hierauf bezieht sich folgende kritisch-exegetische Ausführung Theodor's [3]) : *Θεοδώρου. Ἔνια τῶν ἀντιγράφων τὸ, ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους ἡμερῶν, οὐκ ἔχει, ἴσως τινῶν δευτερολογίαν περιττὴν νομισάντων καὶ διὰ τούτου τῆς βίβλου περιελόντων· οὓς ἐλεεῖν ἄξιον, ὡς περιττόν τι τῆς γραφῆς νομίσαντας. ἀμφότερα δὲ κεῖται παρὰ τῷ προφήτῃ, καὶ μᾶλλον ἀναγκαίως. τὸ γὰρ, ἀπὸ ὕψους ἡμερῶν λέγει ἀντὶ τοῦ, ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ τῶν ἄνω ἡμερῶν. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ ἀνώτερον ἡμῶν πάντως καὶ ὑψηλότερον, ὕψος ἡμερῶν εἶπεν ἀντὶ τοῦ τῶν ἄνω. Βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι ἐξ ἀρχῆς καὶ ἄνωθεν κατεφρόνησα τῶν πολεμούντων μοι καὶ θλιβόντων με, οὐδέποτε δείσας αὐτοὺς καὶ καταπλαγείς, καίτοιγε ἄνωθεν ἔχων τοὺς ἐχθροὺς οὐδέποτε διαλείποντας τῆς πρὸς ἐμὲ φιλονεικίας. Λέγει δὲ τοῦτο ἀπὸ προσώπου τῶν Μακκαβαίων, οὐχ ὡς περὶ ἑαυτῶν λεγόντων, ἀλλ᾽ ἀπὸ κοινοῦ τοῦ λαοῦ· ὑπὲρ πάντων γὰρ καὶ τὸν λόγον ἐποιοῦντο. Ἄνωθέν, φησιν, ἔσχον τοὺς πολεμοῦντας. Μέμνημαι γὰρ τῶν κατ᾽ Αἴγυπτον, μετὰ ταῦτα ἀλλοφύλων, ὅσων καὶ οἵων καθ᾽ ἕκαστον ἐπειράθην καιρὸν, ἀλλὰ κατεπλάγην οὐδένα· τὸ μηδὲν γὰρ τοὺς πάντας ἐλογισάμην, τῇ σῇ βοηθείᾳ πάντων περιγιγνόμενος. Ἀναγκαίως οὖν κεῖται καὶ τὸ δεύτερον. Τοῦτο γὰρ ἦν τὸ μέγα, τὸ ἄνωθεν καὶ τοὺς πολεμοῦντας ἔχοντα, ἀεὶ καταφρονῆσαι τῶν ἐχθρῶν, μηδέποτε καταπλαγέντα.*

---

[1]) Abn Ezra erklärt לחם ל „kämpfen *für*" wie Exod. 14, 14; מרום deutet er auf die Engel, welche für den Dichter kämpfen nach 2 Reg. 6, 16. Aber das pafst nicht zum Parallelgliede 3ª.

[2]) S. Jahrbb. f. prot. Theol. 1882 S. 637.

[3]) Cord. II 91.

Ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι] *Θεοδώρου. Ἀντὶ τοῦ, οὐδέποτε. ἀλλ' οὐδεμίαν, φησὶν, ἡμέραν οὐκ ἂν φοβηθείην αὐτούς· πέποιθα γὰρ τῇ εἰς σὲ βοηθείᾳ*[1]).

v. 5 lasen LXX דְּבָרָי : *Ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου.* Dies erklärt Theodor : „Auf Gott gestützt habe ich das vorhergehende Wort von meinem Gottvertrauen freudig preisend aussprechen dürfen, denn durch seine Hülfe wird sich zeigen, daſs ich mit Fug und Recht so gesprochen habe." Vgl. Cord. II 92 : *Θεοδώρου. Ἐπειδὴ δὲ ἐπαίνων ἄξιον πάντως καὶ θαυμαστόν, φησι, τῇ σῇ βοηθείᾳ θαυμαστοὶ οἱ λόγοι μου καὶ πάσης γέμοντες ἀληθείας δειχθήσονται· τοῦτο γὰρ αὐτὸ τὸ λέγειν με, ὅτι μηδένα δέδοικα τῶν πολεμίων διὰ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ βοήθειαν, δειχθήσεται μεγάλως, ἀληθῶς καὶ εἰκότως λεγόμενον*[2]).

Das „Fleisch", welches dem Dichter Nichts anhaben kann, ist nach P wieder Antiochus. Die Worte des Anonymus geben mindestens dem Sinne nach Theodor's Erklärung wieder[3]) : *Ὅπερ εἶπεν ἀνωτέρω ἄνθρωπος, ἐνταῦθα ἐπήγαγε, σάρξ· ἵνα εἴπῃ θνητός. σάρκα γὰρ πανταχοῦ τὴν θνητότητα λέγει· ὡς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος*[4])· *εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμεν Χριστὸν κατὰ σάρκα, ἀντὶ τοῦ, θνητόν· ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν θνητόν. Καὶ ὁ Ἡσαΐας*[5]). *Πᾶσα σάρξ χόρτος· ἀντὶ τοῖ, πρᾶγμα ἐπίκαιρον καὶ ὀξέως μαραινόμενον. Ἐπειδὴ οὖν πολλὴ ἦν ἡ περὶ τὸν Ἀντίοχον δόξα καὶ πλοῦτος καὶ ὅπλα, πανταχοῦ ἡ*

---

[1]) Cord. II 91.

[2]) Vgl. zur Erläuterung das Excerpt bei P Cord. II 81 : *Ἐπειδη ἐκαυχήσατο ὡς ἐκφεύγων τοῦ κινδύνου τὸ βάρος, λέγει· ἐν θεῷ δὲ φθεγγόμενος ταῦτά φημι· τὸ γὰρ, ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου, τουτέστιν, οὐκ ἐπ' ἐμαυτῷ ἐλπίζων ταῦτα λέγω, ἀλλ' ἐπί τινι ἐπιφέρει. Ἐπὶ τῷ θεῷ ἤλπισα κτέ.*

[3]) Cord. II 82.

[4]) 2 Cor. 5, 16.

[5]) Jes. 40, 5.

ἄνθρωπον αὐτὸν ἢ σάρκα ὀνομάζει, σημαίνων αὐτοῦ τῆς εὐημερίας τὸ ὀλιγοχρόνιον.

v. 6 יעצבו LXX : *ἐβδελύσσοντο.* Dazu Theodor[1]) : *Θεοδώρου. Καλῶς εἶπε τὸ ἐβδελύσσοντο Θεοδωτίων ἐζήτησαν*[2]). *Τοῦτο γὰρ λέγει, ὅτι ἀεὶ παρετήρουν μου τοὺς λόγους, βουλόμενοι λαβὰς εὑρεῖν κατ' αὐτοῦ.* Diese Worte hat Theodor von Heraklea, dessen Commentar bei Corderius abgedruckt ist, sich angeeignet. Der Herakleot fährt fort[3]) : *Ἔοικε δὲ τοῦτο περὶ τῶν οἰκείων λαλεῖν, οἳ πάντα ἐπιτηροῦντες διαβάλλειν ἐπειρῶντο πρὸς τοὺς πολεμίους, μείζονα βουλόμενοι παροξύνειν αὐτοὺς κατ' αὐτοῦ.* Daſs auch dieser Satz noch aus Theodor entnommen ist, ergiebt sich aus N, welcher hinter יעצבו einschiebt בריא = *οἱ οἰκεῖοι.*

v. 7. In יצפינו erkennt Theodor einen dem vorhergehenden Verbum hinzugefügten Adverbialbegriff. Da bereits Symmachus diese Auffassung vertritt (*συνήγοντο λάθρα*), so ergeht sich Theodor bei dieser Gelegenheit des längeren über das Verhältniſs dieses Uebersetzers zu den LXX. Diese Ausführungen werden in Zukunft in den alttestamentlichen Einleitungen zu verwerthen sein[4]). *Θεοδώρου. Κατὰ τὴν ἀκολουθίαν*[5]) *οὕτως εἶχε· παροικήσουσι κατακρύπτοντες καὶ τὴν πτέρναν μου φυλάττοντες, καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχήν μου. Οἶδα δὲ τοῦτο τῷ μακαρίῳ Δαβὶδ καὶ πολλαχοῦ τῶν ψαλμῶν εὑρισκόμενον, εἴτε ἀπὸ τοῦ ἑβραϊκοῦ ἰδιώματος, εἴτε ἀπὸ τῆς ἑρμηνείας, οὕτω φαινόμενον τὸν πολλάκις ἀντιλέγοντα, ὥςπερ διαιροῦντα δύο λέγειν δοκεῖν. οἷον ὡς ὅταν λέγῃ· φθέγξονται καὶ λαλήσουσιν*

---

[1]) Cord. II 93.

[2]) Field in Origenis Hexapla hat diese Uebersetzung Theodotion's mit Unrecht angezweifelt.

[3]) Cord. II 85.

[4]) Cord. II 94—97.

[5]) *ἀκολουθία* ist bei Theodor die Gedankenfolge, der Zusammenhang.

ἀδικίαν[1]· ἀντὶ τοῦ, φθέγγονται καὶ λαλοῦσιν ἀδικίαν· δοκεῖ γὰρ δύο λέγειν, καὶ μάλιστα τοῦ „καὶ“ συνδεσμοῦ μεσιτεύοντος· ἕν δέ ἐστιν ὅ φησιν, ὅτι φθέγγονται ἀδικίαν λαλοῦντες. Οὕτω καὶ ἐν τῷ μθ'[2]· τὸ, Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν ἑρμηνεύοντες, ἐπεσημηνάμεθα, ὅτι ἕν ἐστιν ὃ βούλεται εἰπεῖν, δύο εἶναι δοκοῦντα. Λέγει δὲ αὐτὸ Σύμμαχος οὕτω· Συνήγοντο λάθρα καὶ τὰ ἴχνη μου παρετηροῦντο, προσδοκῶντες τὴν ψυχήν μου. ἐνέδρας, φησὶν, εἰργάζοντο, καὶ ἐτήρουν ἃ ἔπραττον, ὅπως ἂν με ἢ συλλαβόμενοι ἀνέλωσιν, ἢ προδόντες τοῖς πολεμίοις. Τὸ μὲν οὖν κατακρύπτεσθαι εἶπεν ἀντὶ τοῦ λαθραίως· ἴδιον γὰρ τῶν λανθάνειν βουλομένων τὸ κρυπτέσθαι· πτέρναν δὲ τὴν ὁδὸν, ἀντὶ τοῦ τὴν πρᾶξιν, ὡς καὶ ἐν τῷ μή[3]· ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου κυκλώσει με. εἴρηται δὲ ἐκεῖ καὶ ὅθεν λαβὼν τὴν πρᾶξιν οὕτω καλεῖ[4]). Τὸ δὲ παρατηρεῖν φυλάττειν ἐκάλεσεν· ἐπειδὴ τῶν φυλαττόντων τὸ τηρεῖν ἴδιον, ὡς καὶ συμπίπτειν ἄφνω πολλάκις κατὰ τὴν σημασίαν καὶ τὴν χρῆσιν. πολλάκις γοῦν ἀντὶ τοῦ φυλάττειν τὸ τηρεῖν φαμὲν, τὸ δὲ προςδοκᾶν ὑπομένειν, ἐπειδὴ ὁ ὑπομένων πάντων ἔσεσθαί τι, προςδοκῶν ὑπομένει, μέχρις ἂν γένηται. Τὸ μέντοι συνάγεσθαι παροικεῖν, ἐπειδὴ τῶν παροικούντων ποῦ ἴδιον, τὸ ἐκεῖ συνίεναι καὶ διάγειν καὶ ἅπαντα πράττειν, οὗπερ ἂν παροικῶσι. Διὰ τοῦτο τὸ συνάγονται καὶ παροικοῦσιν ἐκάλεσεν, ἵνα δείξῃ τῆς πρὸς τοῦτο συνόδου τὸ σπουδαῖον,

---

[1]) ψ 93, 4 LXX.

[2]) ψ 49, 1 LXX.

[3]) ψ 48, 6 LXX.

[4]) Die Auslegung Theodor's zu der betreffenden Stelle ist direct nicht erhalten; vgl. aber das Excerpt des anonymen Paraphrasten bei Cord. I 915 : *Πτέρναν τὴν ὁδὸν καλεῖ ἀπὸ τοῦ τῇ πτέρνῃ τρίβειν τὴν ὁδόν· ὁδόν δὲ τὴν πρᾶξιν καλεῖ.* Ferner P bei Cord. II 82 : *Τὸ οὖν, πτέρναν μου φυλάξουσιν, ἀντὶ τοῦ, τὰς πράξεις μου ἐνεδρεύσουσιν, ὅθεν ἂν λάβωνταί μου, καὶ παγιδεύσουσί με.* — Vgl. auch N, welcher עקבי (ψ 56) erläutert durch su'rânai vḥuššâbai.

ὅτι ὡς παροικοῦντες τῷ τόπῳ καὶ ἀναγκαίας ἐκ τῆς οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ διαγωγῆς συνόδους ποιούμενοι, οὕτω διεμελέτων τὰ κατ' ἐμοῦ. Συνῄεσαν οὖν, φησι, κρύπτοντες, ἀντὶ τοῦ λάθρα, καὶ τὰ παρ' ἐμοῖ πραττόμενα ἐπιτηροῦντες· σπουδάζοντες γὰρ καὶ προςδοκῶντες μονονουχὶ τὴν ἔξοδον ἰδεῖν τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς, ἅπαντα ἔπραττον πρὸς τοῦτο. τήν τε ἐναλλαγὴν ταύτην εἰρήκαμεν γεγενῆσθαι ῥητῶν, καὶ τόδε μὲν ἀντὶ τοῦδε εἰρῆσθαι. Ἀλλὰ καὶ τὴν Συμμάχου ἔκδοσιν ἀντιπαραθέντες, ἐδείξαμεν, ἑκάστην λέξιν κειμένην ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κατὰ τὴν τῶν ἑβδομήκοντα ἔκδοσιν, ὅπως Σύμμαχος ἐν τῇ οἰκείᾳ ἐκδόσει φαίνεται εἰρηκώς [1]). Ἡρμηνεύσαμεν δὲ διὰ τί τόδε; ὥστε καὶ τὴν διάνοιαν σαφηνίσαι, καὶ δεῖξαι, ὅτι οὐκ ἀπάδοντα εἰρήκασιν, ἀλλὰ πολλὴν ἔχοντα τὴν ἐγγύτητα ἀπὸ τῶν σημαινομένων. Ἡ δὲ διαφορὰ ἐν τῷ τὸν μὲν σαφέστερον εἰπεῖν ἀπὸ τῆς διανοίας φροντίσαντα, τοῦ δὲ ἀμαυρότερον ἐμφαντικωτέραις ταῖς λέξεσι καὶ κατὰ τὴν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ διάνοιαν ἐκδοῦναι βουληθέντος· ὃ καὶ πολλαχοῦ καὶ ἐν τοῖς πλείοσίν ἐστιν εὑρεῖν. ὅθεν ἑβδομήκοντα μὲν ἐσπούδασαν μᾶλλον, τὴν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ ἔμφασιν ἀδιάφορον φυλάξαι· ὁ δὲ Σύμμαχος τῆς σαφηνείας ἐπιμελεῖσθαι ἔδειξεν, ἐπιτυγχάνειν δὲ οὐ πανταχοῦ τῆς οἰκείας ἀξίως ἐπιχειρήσεως· πολλαχοῦ γὰρ παρὰ τὴν σαφήνειαν ἀσχολῶν, ἑαυτὸν δῆθεν πολὺ ἀπάδοντα τῆς διανοίας τίθησιν. ὅθεν τινὲς, οὐ πρὸς τὴν ἀκολουθίαν ἰδόντες, φήθησαν ἀπὸ τῆς κατὰ τὸ πρόχειρον σαφηνείας, κρείττονα εἶναι τὴν Συμμάχου ἔκδοσιν τῆς τῶν ἑβδομήκοντα, ὅτι οὐ καιρίως ἅπαντα τούτοις ἡρμήνευται· ἔστι γὰρ ἐν οἷς ἀσθενέστερον τὴν ἑρμηνείαν ἐξήνεγκαν· ἐνίοτε δὲ καὶ ἀπέτυχον τῶν ἄλλων σαφέστερον καὶ ἀκολουθότερον εἰπόντων. Ἀλλὰ μὲν καθόλου τοῖς ἄλλοις

---

[1]) Von den beiden Stellen, auf welche Theodor hier Rücksicht nimmt (93, 4 und 49, 1) ist in der Uebersetzung des Symmachus nur die letztere erhalten. Er übersetzt hier: ἰσχυρὸς θεὸς κύριος λαλήσας ἐκάλεσε τὴν γῆν. Die Participialconstruction λαλήσας ἐκάλεσε statt ἐλάλησε καὶ ἐκάλεσε der LXX ist es, worauf Theodor sich bezieht.

συγκρινόμενοι, κρείττους εὑρίσκονται πολλῷ, κἂν ἀσυνηθέστερον εἰπόντες τὰ πλείονα· Τοῦ δὲ τοὺς μὲν ἑβδομήκοντα τῆς ἐμφάσεως φροντίσαι μᾶλλον, τὸν δὲ Σύμμαχον τοῦ σαφεστέρου ἐπιμεληθῆναι, πολλὰ μὲν τῷ ζητοῦντι γνωρίσματα, κείσθω δὲ ἓν ἢ δύο πρὸς πᾶσαν σύστασιν τοῦ λεγομένου. οἷον ἐν τῷ ξζ' [1]*), ἡ συναγωγὴ τῶν ταύρων ἐν ταῖς δαμάλεσι· Σύμμαχος λέγει, συνόδῳ παμμεγεθῶν. καὶ ἄλλοι μὲν συνηκολούθησαν τῇ τοῦ ἑβραϊκοῦ διανοίᾳ· ὁ δὲ μᾶλλον ἐσαφήνισεν. οὕτω καὶ ἐπὶ τῷ* [2]*), ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς, Σύμμαχος ἐκ πρώτης λέγει. Οὗτος γὰρ σαφῶς εἶπε τὸ προκείμενον. Ἡ δὲ αἰτία τούτων ἐστὶν αὕτη· ὅτι ὁ Ἑβραῖος πολλὰ ὥςπερ ἐμφαντικῶς λέγει, τοῦτο ἔχων ἰδίωμα δι' ὁμοιωμάτων καὶ παραβολῶν λέγειν. ταῦτα δὲ μόλις πρὸς παράστασιν ἱκανά· λέγει γὰρ αὐτὰ οὐχ ὡς ὁμοιώματα, ἀλλ' ἀντὶ πραγμάτων τιθείς· οἷον τὸ νῦν ῥηθὲν ταύρων εἶπεν ἀντὶ τοῦ παμμεγέθων, οὐκ εἰπὼν ὡς ταύρων, ἀλλὰ ταύρων ἁπλῶς. Ἀπὸ γὰρ τοῦ ἐν ταῖς ἀγέλαις τῶν βοῶν τοὺς ταύρους μάλιστα μεγάλους φαίνεσθαι, τὸ παμμέγεθος λαβὼν, εἶπε ταύρων, αὐτὸ τεθεικὼς ἀντὶ τῆς σημασίας. Οὕτω καὶ τὸ κατὰ ἀνατολὰς, ἐπειδὴ ἀρχὴ ἡμέρας ἡ πρώτη ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου, τὸ ἐκ πρώτης φαύσεως ἀνατολὴν καλέσας οὐκ εἶπεν, ὡς κατὰ ἀνατολάς. Ὁμοίως οὖν κἀνταῦθα. καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις οἱ μὲν ἑβδομήκοντα τὴν ἔμφασιν τοῦ ἐμφαντικοῦ μὴ παραφθεῖραι ἔσπευσαν* [3]*), Σύμμαχος δὲ τὴν διάνοιαν εἰπεῖν ἐν πολλοῖς προείλετο, τῆς ἐμφάσεως φροντίσας· πολλαχοῦ μέντοι καὶ ὡς ἑρμηνείαν τὴν αὐτὴν ἐξηλλαγμέναις ταῖς λέξεσιν εἶπε διάνοιαν, οἷον δὴ καὶ νῦν ποιήσας εὑρίσκεται. Τούτων δέ τις τῶν νῦν εἰρημένων ἔχων τὴν μνήμην, ἐν πολλοῖς ἀκριβέστατον αὐτὰ καὶ σαφέστερον ἕξει κανόνα, τὴν ἑρμηνείαν ἐπιτηρῶν.*

---

[1]) *ψ* **67, 31 LXX.**

[2]) **ibid. v. 34.**

[3]) **Cord.** *ἔπευσαν.*

v. 9a übersetzen LXX: *τὴν ζωήν μου ἐξήγγειλά σοι.* Dazu Theodor[1]: *Θεοδώρου. Πᾶσάν μου τὴν ζωήν, φησι, καὶ πάντα σοι κατ' ἐμαυτὸν ἐγνώρισα καὶ σοὶ ἀνεθέμην· ἀντὶ τοῦ ἐμαυτόν σοι ἐπέῤῥιψα*[2]. *Τὸ δὲ ἐξήγγειλα λέγει ἀπὸ τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἀπαγγελλόντων τε καὶ γνωριζόντων φίλοις, ὥστε εἰς βοήθειαν αὐτοὺς ἐπισπάσασθαι.*

v. 10 *Τότε*[3]) *ἐπιστρέψουσι.*] *Θεοδώρου. τότε ὡς πρὸς τὰ ἄνω. Ἐπειδὴ τοίνυν, φησὶ, καὶ τὴν ζωὴν ἀνεθέμην ἐγώ σοι τὴν ἐμὴν, καὶ τὰ λυπηρὰ τῆς καθ' ἡμῶν ἐπαγγελίας πεπλήρωταί σοι, δίκαιον λοιπὸν, καὶ τοὺς ἐχθροὺς δοῦναι τιμωρίαν. Τὸ οὖν, ἐπιστρέψουσιν εἰς τὰ ὀπίσω, ἀντὶ τοῦ, ἐπιστραφήτωσαν. ἵνα εἴπῃ· ἀποσταῖεν λοιπὸν ἀφ' ἡμῶν καὶ τραπεῖεν εἰς φυγήν. Τὸ οὖν τότε ὡς πρὸς τὰ ἄνω, ἀντὶ τοῦ· τότε πείσονται ταῦτα οἱ ἐχθροὶ καὶ ὑποστήσονται δικαίως, ἐπειδὰν ἐγώ τε σοὶ ἐμαυτὸν ἀνάθωμαι καὶ τὰ τῆς ἐπαγγελίας πέρας λάβῃ τῆς σῆς. ἵνα εἴπῃ· ὅτι τούτων γενομένων ἐκεῖνοι δώσουσι δίκας.*

v. 10 b *ἐν*[4]) *ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλέσωμαί σε· [ἰδοὺ ἔγνων, ὅτι θεός μου εἶ σύ.] Θεοδώρου. Ἐντεῦθεν λοιπὸν οὐκέτι καλῶ σε καὶ τὴν παρά σου βοήθειαν ὑστερῶ εὑρεῖν· ἀλλ' ὁμοῦ τε καλῶ καὶ ἕπεται ἡ παρά σου βοήθεια. Τὸ γὰρ ἰδοὺ ἔγνων, ὅτι θεός μου εἶ σὺ, ἀντὶ τοῦ· καὶ γνωριῶ, ὅτι σὺ μοῖ εἶ ὁπλοστρατηγός. ἵνα εἴπῃ· ὅτι ἀπολαύω τῆς προστασίας τῆς σῆς, ἀντὶ τοῦ πράγματος τὴν γνῶσιν κατὰ τὸ σύνηθες τεθεικώς· ἐπειδὴ οὗπερ ἂν ἀπήλαυσε, τοῦτο πάντως καὶ οὕτως ἔχειν ἐγνώρισε.*

v. 13 *Ἐν ἐμοὶ, ὁ θεὸς, αἱ εὐχαί.*][5]) *Θεοδώρου. Ὅσα*

---

[1]) Cord. II 97.

[2]) Cord. *ἐπήῤῥιψα.*

[3]) Cord. II 98. *τότε* fehlt in den Ausgaben der LXX; bei Holmes und Parson haben es nur die Mss. 39 und 156.

[4]) Cord. ibid. Die eingeklammerten Worte, auf welche sich die folgende Ausführung Theodor's mit bezieht, sind bei Corderius fälschlich ausgelassen.

[5]) Cord. II 99.

ἐπηγγειλάμην ἀποδοῦναι, τυχὼν τῆς παρά σου βοηθείας, ταῦτα καὶ ἀποδώσω· ἐν ἐμοὶ γάρ εἰσιν. ἀντὶ τοῦ, οὐκ ἀπέβαλον τὴν περὶ τὸ πρᾶγμα διάθεσιν, ἀλλ' ἔχω αὐτὰς ἐν ἐμαυτῷ καὶ μέμνημαι, ὥστε σοι ἐν καιρῷ μετὰ τὴν τῶν κακῶν ἀπαλλαγὴν ἀποδοῦναι ἅπερ ἐπηγγειλάμην.

v. 14a. Zu ממות bemerkt N : dmen 'idai 'antjâkos = „durch Antiochus“; zu מדחי : dabnai ʿamj = „vor dem Straucheln meiner Volksgenossen“ [1]). Uebrigens ist der ganze Satz v. 14a von כי הצלת bis מדחי nach Theodor eine Parenthese, welche die Wohlthaten nennt, für die der Sänger Gelübde dargebracht hat; der Inhalt der Gelübde selbst folgt v. 14b mit להתהלך וגו. Dieser letzte Satz ist also eng zu verbinden mit v. 13 Ende. Vgl. Cord. II 100 [2]) : *Θεοδώρου. Τοῦτο* [3]) *ἀκόλουθόν ἐστι τῷ* [4]) *ἐν ἐμοὶ ὁ θεὸς εὐχαί, ἃς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι. τὰ δὲ λοιπὰ διὰ μέσου. παρενθεὶς γὰρ τὰς εὐεργεσίας, ὑπὲρ ὧν τὰς εὐχὰς ἐποιήσατο, τότε ἐπήγαγε καὶ τὰς εὐχὰς αὐτάς, αἵτινές εἰσι λέγων. Ταύτας γὰρ λέγει τὰς εὐχάς, ὧν καὶ μεμνῆσθαί φησι καὶ ἀποδώσειν ἐπαγγέλλεται, τὸ* [5]) *εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ. Τοῦτο οὖν, φησιν, ἐπηγγειλάμην, καὶ τοῦτο ἐπλήρωσα, μεγάλων τῶν παρὰ σοῦ τυχὼν καλῶν. Τὸ δὲ, ἐν φωτὶ ζώντων, τουτέστι, μέχρις ἂν ὦ κατὰ τόνδε τὸν βίον, καὶ ἀπολαύω τοῦδε τοῦ φωτός, οὗπερ πάντες ἀπολαύουσιν οἱ ζῶντες, μέχρι τότε καὶ τῆς εὐαρεστήσεως ἐπιμελήσομαι τῆς σῆς, μεμνημένος ὧν ἔτυχον. Καλῶς δὲ τοῦτο καὶ εὔχεσθαι εἶπε, καὶ ἀποδώσειν ἐπηγγείλατο, εἰ ῥυσθείη τῶν πολεμίων, ὡς δι' ἁμαρτίας πασχόντων, καὶ*

---

[1]) Auch Athanasius bei Cord. II 99 versteht דחי vom Straucheln durch Annahme des Götzendienstes, wovor der Dichter bewahrt geblieben ist.

[2]) Bei Corderius ist die folgende oben abgedruckte Erläuterung falsch auf v. 14ª bezogen; sie gehört zu 14ᵇ : *τοῦ εὐαρεστῆσαί με κτέ.*

[3]) Cord. *τούτῳ.*

[4]) Cord. *τὸ.*

[5]) Cord. *τῷ.*

εἰκότως τῇ τῆς διορθώσεως ἐπαγγελίᾳ τὴν λύσιν λαμβανόντων.

57.

Bei Migne kein Fragment. Inhaltsangabe bei N [1]: „Auf dieselben Makkabäer weissagt er, als welche die Heiden besiegt haben, und bitten, vollständig befreit zu werden.“ BH: „Danksagung der Makkabäer (תודיתא דבית מקבי) und Bitte, vollständig von ihren Feinden befreit zu werden.“ Die anonyme Inhaltsangabe bei Corderius [2]) bemerkt, nachdem sie den Psalm auf David und Saul gedeutet hat: *Ἔνιοί φασιν* [3]) *εἶναι μᾶλλον τῶν Μακκαβαίων τὸν ψαλμὸν ἔτι ὄντων ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ δεομένων ἀπαλλαγῆναι τῶν συμφορῶν.* Dies ist Theodor, dessen Inhaltsangabe [4]) folgendermaſsen lautet: *Περὶ τῶν αὐτῶν κἀνταῦθά φησιν· ἀλλ' ἐν μὲν τῷ προτέρῳ ὡς ἐν συμφοραῖς ὄντων καὶ πασχόντων μεγάλα φησὶ, καὶ διὰ τοῦτο τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ βοήθειαν αἰτούντων· ἐνταῦθα δὲ ὡς ἐπὶ γεγενημέναις νίκαις κατὰ τῶν ἐχθρῶν εὐχαριστούντων, εἰ καὶ ὡς ὀλίγου τινὸς ὄντος ἔτι τοῦ περιλιμπανουμένου κακοῦ.*

v. 2. Zu dem wiederholten miserere bemerkt Theodor [5]) *Δαψιλῆ μοι, φησὶ, παράσχου τὴν παρὰ σοῦ φιλανθρωπίαν* [6])· *τοῦτο γὰρ τῷ διπλασιασμῷ σημαίνειν βούλεται* [7]). — Zu den Worten „denn auf dich vertraut meine Seele“ fügen N und BH erläuternd hinzu: „und nicht auf die Götzen.“ Aehnlich P [8]): *Καλὴν προςέθηκεν αἰτίαν· ὅτι οὐκ ἐπ' ἄλλῳ τινὶ ἐλπίζω, ὡς ἐκεῖνοι ὄχλοις καὶ ὅπλοις καὶ ἅρμασιν.*

---

[1]) S. den syr. Text ZatW. 1885 S. 88.

[2]) II 104.

[3]) Cord. *φησιν.*

[4]) Cord. II 110.

[5]) ibid. 112.

[6]) Cord. *φιλανθροπίαν.*

[7]) Vgl. Theodor zu 56, 3.

[8]) Cord. II 104.

4a. ישלח faſst Theodor nicht als Wunsch, sondern als Aussage, welche das vorhergehende גמר עלי erläutert. Zu ישלח ergänzt er als Object nicht (wie gewöhnlich geschieht) „seine Hand", sondern das Object folgt erst 4b; 4a steht das Verb absolut: Gott sendet nach Art eines mächtigen Königs, welcher Hülfe und Bundesgenossenschaft sendet. Vgl. Cord. II 113: *Ἐξαπέστειλεν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔσωσέ με] Θεοδώρου. Τοιαῦτα γὰρ ἃ πεποίηκε. Καλῶς δὲ τὸ ἐξαπέστειλεν, ὡς ἐπὶ βασιλέως δυνάτου, βοήθειαν καὶ συμμαχίαν ἀποστείλαντος. Ἐξ οὐρανοῦ δὲ εἰπὼν ἔδειξε τῆς βοηθείας τὸ ἰσχυρόν. Αὐτὸς γάρ, φησι, συμμαχήσας ἔσωσεν.*

שאפי] *Θεοδώρου. Ἐν*[1]) *τῷ πρὸ τούτου*[2]) *λέγει, κατεπάτησέ με ἄνθρωπος· καλῶς οὖν ὧδε, τοὺς καταπατοῦντάς με (ἐκείνους, φησὶ, τοὺς παντὶ τρόπῳ διαπατεῖν καὶ διαλύειν βουλομένους) τοσούτοις περιέβαλε κακοῖς, ὥςτε ὀνειδίζεσθαι παρὰ πάντων ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς.*

v. 4b. Hier folgt nun nach Theodor das dem Sinne nach auch zu dem ersten ישלח gehörigen Object[3]). *Ἐξαπέστειλε ὁ θεὸς τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ.] Θεοδώρου. Εἶπε*[4]) *τίς ἡ ἀποσταλεῖσα παρὰ θεοῦ συμμαχία, ἡ φιλανθρωπία καὶ ἡ ἀλήθεια, συνήθως αὐτὰ συνάψας ἀλλήλοις, ἵνα τῷ μὲν ἐλέῳ τὴν φιλανθρωπίαν σημάνῃ καὶ τὴν χάριν· τῇ δὲ ἀληθείᾳ τὸ ἰσχυρὸν καὶ βέβαιον τῆς χάριτος*[5]).

v. 5. Der Schlaf ist nach Theodor nicht ein Bild der vertrauensvollen Sicherheit, sondern der durch die Leiden

---

[1]) Cord. II 113.

[2]) ψ 56, 2.

[3]) So auch Eusebius: *Τὴν ἄνω λείπουσαν διάνοιαν διὰ τῶν προκειμένων ἀπέδωκεν.*

[4]) Cord. II 114.

[5]) Vgl. dazu P l. l. 105: *Ἐξαπέστειλε τὴν ἀληθινὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν ὁ θεός.*

und Bedrängnisse verursachten Thatlosigkeit und Gedrücktheit. *Τὸ ἐκοιμήθην ἐταπεινώθην λέγει*, sagt der Paraphrast[1]), und Theodor selbst umschreibt[2]) : *Θεοδώρου. Ἐγὼ οὖν, φησὶν, ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν κακῶν μέσον ληφθεὶς τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων πολεμίων, ὑπὸ ταραχῆς τε καὶ ἀπορίας ἐταπεινώθην. Ἐπειδὴ ὥςπερ ὁ ὕπνος ἄπρακτον ἀποφαίνει τὸν καθεύδοντα, οὕτω καὶ ταπείνωσις παρὰ πολεμίων ἐγγινομένη καὶ ταραχῇ περιβαλοῦσα τὸν κατεχόμενον ἀργὸν πάντη ποιεῖ καὶ τῷ πάσχειν πρόχειρον.*

Die „Menschenkinder" v. 5 sind zu verstehen wie 56, 2. Vgl. Cord. II 115 : *Θεοδώρου. Υἱοὺς ἀνθρώπων λέγει ἀντὶ τοῦ ἀνθρώπους. ὡς καὶ ἐν τῷ πρὸ τούτου*[3]), *κατεπάτησέ με ἄνθρωπος· καὶ τὸ*[4]), *οὐ φοβηθήσομαι, τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος. οὕτω κἀνταῦθα τῶν ἀνθρώπων τούτων, φησὶν, οἱ ὀδόντες ὅπλα τε καὶ βέλη. ἵνα εἴπῃ· ὅτι ὥςπερ ὀδοῦσι τισὶ κατεσθίοντες, οὕτω τοῖς ὅπλοις καὶ τοῖς βέλεσιν ἅπαντας ἀναλίσκειν δυνατοὶ διὰ τὴν προςοῦσαν αὐτοῖς ἰσχυν* . . . .

Θεοδώρου. Σφάττουσί[5]), *φησι, τῇ γλώττῃ εὐκόλως ἐνδιαβάλλοντες, ὡς μάχαιραν αὐτὴν ῥαδίως κινοῦντες. Ἐπειδὴ γὰρ λέοντας ἐκάλεσε τοὺς πρὸς τὸ διαβάλλειν ἑτοίμους, εἰκότως ὀδόντων καὶ γλώσσης ἐμνημόνευσε, τροπικώτερον τὰ τῆς ὑποθέσεως παρῳδῶν, καὶ δεικνὺς μηδὲν ἀπῳδεῖν λεόντων τῇ ἀγριότητι τοὺς κακηγορίαις καὶ διαβολαῖς κατὰ τῶν πλησίον χρωμένους.*

v. 6. Den Gedankenfortschritt deutet Theodor an durch die Worte[6]) : *Θεοδώρου. Ἀλλ᾽ αὐτὸς τῇ οἰκείᾳ βοηθείᾳ δεῖξον ἑαυτὸν μέγαν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἐν αὐτοῖς*

---

[1]) ibid.
[2]) l. l. 115.
[3]) ψ 55, 2 LXX.
[4]) ibid. v. 12.
[5]) Cord. II 116.
[6]) ibid.

ὄντα τοῖς οὐρανοῖς τῷ παραδόξῳ τῆς εἰς τούτους τιμωρίας[1]· οὕτω γὰρ κατὰ πᾶσαν ἐπίδοξος ἔσῃ τὴν γῆν, πάντων καὶ ἐκπληττομένων τὸ γεγονός.

v. 7 a. Θεοδώρου. Πάλιν[2]) τὰς παρ' ἐκείνων ἐπιβουλὰς διηγεῖται· συνεχῶς γὰρ στρέφει τὸν λόγον. τὰς τῶν[3]) ἐναντίων λόγων ἐνέδρας μοι, φησὶ, κατεσκεύασαν πολλάκις, ὥςτε με συλλαβεῖν.

v. 7 b. [Ὤρυξαν πρὸ προςώπου μου βόθρον, καὶ ἐνέπεσαν εἰς αὐτόν]. Θεοδώρου. Ὅσα δὲ[4]) ἐμηχανήσαντο κατ' ἐμοῦ οὕτω βαρέα καὶ χαλεπὰ, ὥςτε ἐμπεσόντα μηδὲ ἔκδυσιν εὑρίσκειν τινὰ καὶ ἀπαλλαγὴν προςδοκᾶν. τοῦτο γὰρ λέγει βόθρον, τὸ δυςαπάλλακτον καὶ ἀδιεξόδευτον κακόν. Καὶ τοιαῦτα μηχανησάμενοι κατ' ἐμοῖ, αὐτοὶ τοῖς κακοῖς περιεβλήθησαν. ὤφθην μὲν γὰρ ἐγὼ τῆς παρά σου τυχὼν βοηθείας. τιμωρίαν δὲ ἔδοσαν ἐκεῖνοι τοῦ καθ' ἡμῶν τολμήματος.

v. 8. Ἑτοίμη ἡ καρδία μου ὁ θεός.] Θεοδώρου. Ὅτι[5]) τὸ ἕτοιμον ἑδραῖον λέγει, καὶ διὰ τί, εἴρηται ἡμῖν ἑτέρωθι. Φησὶ τοίνυν, ὅτι βέβαιον ἔχω τὸν λογισμὸν καὶ ἀπαρασάλευτον. καρδίαν γὰρ τὸν λογισμὸν καλεῖ, ἀπαρασάλευτον δέ. διά τοῖτο ᾄσομαι καὶ ψαλῶ· τουτέστι, τελείας τυχὼν τῆς παρά σου βοηθείας καὶ εὐεργεσίας, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς χρήσομαι πρεπούσαις ὑπὲρ τῶν γεγενημένων. Ὅμοιον δέ ἐστι τοῦτο τῷ κειμένῳ ἐν τῷ πρὸ τούτου ψαλμῷ[6])· καὶ γὰρ ἐκεῖ φησιν· Ἐν ἐμοὶ ὁ θεὸς εὐχαὶ, ἃς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι· ἀντὶ τοῦ· ἐν ἑαυτῷ

---

[1]) Vgl. dazu BH, welcher zu רומה ergänzt: „und erniedrige meine Hasser", und N: văfel 'enon bjad 'udrânâk dlan = „und erniedrige sie durch deine uns erwiesene Hülfe." — Zu כבודך ergänzt N: dbeh mjaqar 'ant li = „mit der du mich verherrlichest."

[2]) Cord. l. l.

[3]) Cord. τῶν τάς.

[4]) Cord. II 117.

[5]) ibid.

[6]) ψ 55, 12 LXX.

κατέχω, καὶ μέμνημαι τῶν ἐπαγγελμάτων, ἑτοίμως ἔχων ἀποδοῦναι ἐν καιρῷ. οὕτω κἀνταῦθα ἥδρασταί μοι, φησὶν, ὁ λογισμὸς εἰς τὴν ἀπόδοσιν τῆς χάριτος. χρῆται δὲ αὐτοῖς οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἐπανόδου τυχόντες τῆς ἀπὸ Βαβυλῶνος οὐ πρὸ πολλοῦ [1]) ἀγνώμονες ἐδείχθησαν τῇ ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῇ, ὥςπερ ἀσφαλίζεται διὰ τῶν λόγων ὁ προφήτης, ὥςτε κἂν νῦν γοῦν μὴ ἀγνώμονας φανῆναι.

v. 9. Unter כבודי versteht Theodor [2]) den Lobgesang. Θεοδώρου. Λοιπὸν [3]) ὥςπερ ἐγκελευόμενος περὶ τοῦ τὴν εὐχαριστίαν πληροῦν, Ἐξεγέρθητί, φησιν, ἡ δόξα μου· ἀντὶ τοῦ, κινοῦ μοι πρὸς ψαλμῳδίαν καὶ ὑμνῳδίαν θεοῦ. Δόξαν γὰρ ἰδίαν καλεῖ τὴν εἰς τὸν θεὸν ὑμνῳδίαν, ἐπειδήπερ ἐκόσμει τε αὐτὸν καὶ ἐπίδοξον καθέστη ἡ περὶ τὸν θεὸν συνείδησις. אעירה שחר] Θεοδώρου. Ὄρθριόν [4]), φησιν, ἐμαυτὸν διεγείρω πρὸς τὴν ὑμνῳδίαν, ἀπὸ τοῦ καιροῦ τὸ σπουδαῖον εἰπεῖν βουληθείς.

v. 10. בעמים] N: b'ammê dbahdârain. dal'ejnaihon zakaitanj = „unter den Völkern, die um uns her wohnen, unter deren Augen du mich hast siegen lassen."

v. 11. Θεοδώρου. Ἐδείχθη [5]) γὰρ ἡ φιλανθρωπία σου, φησὶ, δίκην οὐρανῶν ὑψηλὴ, τοσοῦτον ἡμῶν νικήσασα τὰς κακίας, ὅσον ἡμῶν οὐρανὸς ὑπέρκειται.

58.

Ueberschrift bei N: „Weissagt auf die Makkabäer, welche Nachstellungen sie erduldeten von den Heiden und

---

[1]) Theodor scheint die rabbinische Ansicht von der kurzen Dauer der persischen Herrchaft zu theilen.

[2]) Wie Hitzig in der ersten Ausgabe.

[3]) Cord. II 117 f.

[4]) Cord. II 118. Theodor faſst also (wie LXX) אעירה intransitiv; für die transitive Fassung vgl. den arabischen Vers: (sic) نحن اللذون صبّحوا الصباح.

[5]) Cord. II 119. Vgl. N, welcher zu חסדך hinzufügt: v'âbrâ lhau mâ dšâvejnan 'ajk šmajâ men 'ar'â.

von den Juden“ [1]). BH: „Zeigt, welche Nachstellungen und Listen gegen die Makkabäer von Seiten der Heiden geübt wurden.“ P neben der Beziehung auf Saul: *Ἔστι* [2]) *δὲ καὶ Μακκαβαϊκός. οἱ γὰρ Ἀντιόχου στρατηγοὶ ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐπολέμουν· ποτὲ δὲ καὶ κολακείαν αὐτοῖς προςῆγον καὶ ἐπαγγελίας, εἰ μετάθοιντο, ἔσεσθαι ἐν τῇ τιμῇ.* Alles dies ist ein Excerpt aus der folgenden ausführlichen bei Migne fehlenden *ὑπόθεσις* Theodor's [3]). *Θεοδώρου. Πολλῆς καὶ παραδόξου τοῖς Μακκαβαίοις παρασχεθείσης τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας, ἐχώρει μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὁσημέραι τὰ κατ' αὐτούς, πολλὴν δὲ τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐπίδοσιν ἐλάμβανε τὸ τῶν ἐναντίων. Καὶ δὴ τούτων οὕτω γινομένων, πολλοῖς οἱ ἐναντίοι τοῖς δόλοις ἐχρῶντο, ὡς ἂν ἡττώμενοι* [4]) *ταῖς μάχαις πανουργίᾳ καὶ τῇ τῆς φιλίας ὑποκρίσει κατορθῶσαι τὸ σπουδαζόμενον δυνηθῶσι. Καὶ πρῶτον μὲν* [5]) *Δημήτριος ὁ βασιλεὺς Βακχίδην τὸν ἑαυτοῦ στρατηγὸν ἀπέστειλεν, Ἀλκίμωνί τινι τῶν Ἰουδαίων τὴν ἱερωσύνην* [6]) *καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἐγχειρίσαι τοῦ ἔθνους. οἱ καὶ παραγεγονότες ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας, ἐπειρῶντο λόγοις ὑποκρίσεως μεστοῖς τόν τε Ἰούδαν συλλαβέσθαι καὶ τοὺς ἀδελφούς· ὡς δὲ τοῦτο οὐκ ἴσχυσαν συνιέντων ἐκείνων τὴν ἐπιβουλήν, ἑτέρους τινὰς τῶν Ἰουδαίων ἀπατήσαντες καὶ λαβεῖν δυνηθέντες, ἀνεῖλον ἅπαντας. Μετὰ δὲ τοῦτο τελευτήσαντος μὲν τοῦ Ἰούδα, Ἰωνάθαν δὲ τοῦ ἀδελφοῦ διαδεξαμένου τὴν ἀρχήν, Τρύφων τις, πολλῇ πανουργίᾳ χρησάμενος, συνέλαβέ τε αὐτὸν καὶ συγκλείσας ἀνεῖλε, καὶ ὅλως πολλοῖς ἐχρήσαντο τοῖς δόλοις κατ' αὐτοῦ, τοῦτο μὲν οἱ ἀδελφοί, τοῦτο δὲ καὶ οἱ ἀπεχ-*

---

[1]) Der syrische Text ZatW. 1885 S. 88.

[2]) Cord. II 122.

[3]) ibid. 128 f.

[4]) Cord. *ἡττόμενοι.*

[5]) 1 Mak. 7.

[6]) Cord. *ἱεροσύνην.*

θῶς ἔχοντες πρὸς αὐτόν. Ταῦτα δὴ πόῤῥωθεν σημαίνει ὁ μακάριος Δαβὶδ [καὶ] [1]) *ἐν τῷδε προαγορεύει τῷ ψαλμῷ.*

v. 2. *Εἰ ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε.*] *Θεοδώρου. Καθ'* [2]) *ὑπόκρισιν ἀναγνωστέον· εἴπερ ἀληθῶς, φησιν, ὑμῖν μέλει τοῦ δικαίου, καὶ τὴν χρηστότητα ταύτην οὐ ματαίως ἐπιδείκνυσθε ....*

v. 3. *Καὶ γὰρ ἐν καρδίᾳ ἀνομίας ἐγράζεσθε ἐν τῇ γῇ.*] *Θεοδώρου. Τὸ γὰρ* [3]) *ἐναντίον, φησὶν, ἐκ τῶν πραγμάτων γνωρίζω, ὅτι ἀνομίαν ἐκ τῆς καρδίας ἐργάζεσθε, τουτέστιν οἳ ταῦτα βουλεύεσθε καὶ λογίζεσθε κατὰ διάνοιαν, τὸ ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀνέλητε. Τὸ δὲ ἐν τῇ γῇ ἀπὸ τοῦ ἰδιώματος τοῦ ἐν τοῖς ψαλμοῖς εὑρισκομένου φησὶν, ὡς τὸ, πονηρία ἐν ταῖς παροικίαις αὐτῶν, ἐν μέσῳ αὐτῶν· ἀντὶ τοῦ, πονηρίας ἐν τῷδε πράττουσι τῷ βίῳ. Οὕτω κἀνταῦθα, πολλά, φησιν, ἐν τῇ γῇ τυγχάνοντες ἐργάζεσθε κατὰ καρδίαν κακά. Τοῦτο δὲ ἡμῖν σύνηθες, τὸ δὲ λέγειν πολλάκις περὶ τῶν ἀνθρώπων· ὅσα ποιοῦσιν ἐν τῷδε τῷ βίῳ κακά.*

v. 4. *Ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας.*] *Θεοδώρου. Τὸ ἀπηλλοτριώθησαν* [4]) *προσυπακούεται τὸ, τοῦ θεοῦ, κατὰ ἀποσιώπησιν εἰρημένον τῷ προφήτῃ. Καὶ οὐ θαυμάζομέν, φησιν, ἐφ' οἷς πράττετε, ἐπείπερ ἔργον ὑμῖν καὶ βίος τὸ ἀπηλλοτριῶσθαι τοῦ θεοῦ· ἀεὶ γὰρ τῷ κακῷ χαίροντες καὶ τὰ ἄδικα μετὰ πολλῆς πράττοντες τῆς σπουδῆς, ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ διὰ τῶν πράξεων ἐδείχθητε. το δὲ ἀπὸ μήτρας ἀντὶ τοῦ, ἀφ' οὗ διεπλάσθησαν ἀπηλλοτριώθησαν· εἴτε ὑπερβολικῶς, ἵνα εἴπῃ τὸ ἀεὶ, εἴτε καὶ ὡς τοῦ θεοῦ κατὰ πρόγνωσιν ἀλλοτρίους αὐτοὺς ἐκ τοτε*

---

[1]) *καὶ* deest Cord.

[2]) Cord. II 130.

[3]) ibid.

[4]) ibid. 132. — Vgl. auch das Excerpt bei P Cord. II 123 : *'Αλλ' ἡ αἰτία δήλη, φησίν, ἐστι τῆς τοσαύτης ὑμῶν παρανομίας, ὅτι ἀσεβεῖς ὄντες καὶ ἐξ ἀσεβῶν τεχθέντες καὶ θεὸν οὐ γνόντες οὐδὲ ὅτι ἐφορᾷ τὰ ἀνθρώπινα εἰδότες, ἀδεῶς τὸ προςτυχὸν καὶ βουλεύεσθε καὶ διαπράττεσθε.* Vgl. auch ZatW. 1885 S. 64 und BH zu der Stelle.

ἡγησαμένου· ὥςπερ οὖν καὶ τὸν προφήτην Ἱερεμίαν πρὸ τῆς διαπλάσεως ἐν τοῖς ἁγίοις καταλελογισμένον ἔχειν ἀπὸ τῆς προγνώσεως τῶν κατ' αὐτόν φησιν ὁ θεός.

v. 5. 6. *Θεοδώρου. Ἔχουσί*[1], *φησι, τὴν ὀργὴν θανάτου γέμουσαν· ἴδιον γὰρ τοῦτο ὀργιζομένου* [*τὰ*][2] *τοῦ ὄφεως ποιεῖν. καὶ ἐπίτασιν εἶπε τῆς ὀργῆς, ἐπιφέρων· ὡςεὶ ἀσπίδος. χείρων γὰρ ἡ τῆς ἀσπίδος πληγή. Οὕτω γὰρ ὀργίλοι καὶ μονιμώτατοι τὸ μῖσος καὶ περὶ τὸ φονεύειν*[3] *σπουδαῖοι, ὡς μηδὲν ἀπεοικέναι τῆς ἀσπίδος, ἣ καὶ θάνατον ἐργάζεται πλήττουσα, καὶ τοὺς ἐπᾴδοντας οὐκ ἐπιστρέφεται, πάντων καὶ τῶν γοητεύειν δυναμένων καταφρονοῦσα. Οὕτω γάρ, φησι, καὶ τούτους οὐδέν ἐστιν, ὃ μετατίθησι τῆς ὀργῆς. Λέγεται δὲ καὶ ἴδιον εἶναι τοῦτο τῆς ἀσπίδος, πολλάκις οὐκ ἐπιστρέφεσθαι τῆς τῶν ἐπᾳδόντων φωνῆς. Πλὴν ὅπως ποτ' ἂν ἔχῃ, δῆλον ὅ τι φησί. Τινὲς*[4] *δὲ τὸ φαρμάκου τὲ συνῆψαν, οὕτως ἀναγνόντες· Φαρμακοῦται φαρμακευομένη*[5] *παρὰ σοφοῦ·*[6] *ἐναλλάξαντες γὰρ τὸ φαρμακευομένου, τεθείκασι φαρμακευομένη. τοῦτο δὲ ἀπὸ ἀπειρίας πεπόνθασιν· ἔστι γὰρ δύο μέρη λόγου, φαρμάκου, εἶτα τέ. λέγει γὰρ οὕτως· Ἐοίκασί, φησι, τῇ ἀσπίδι, ἣ μήτε ὑπακούει τῆς τῶν ἐπᾳδόντων φωνῆς, μήτε τοῦ φαρμάκου τοῦ παρ' ἐκείνων φαρμακευομένου, φάρμακον αὐτὴν τὴν ἐπῳδὴν καλέσας. καὶ τοῦτο*

[1]) Cord. II 134. — Die Beziehung dieser Verse auf die Feinde der Makkabäer bei N, welcher umschreibt: ḥemthon dajhudâjê vad'ammê d'al maqabâjê = „ihr Grimm, nämlich der der Juden und Heiden gegen die Makkabäer."

[2]) *τὰ* deest Cord.

[3]) Cord. *φωνεύειν.*

[4]) Statt der richtigen Lesart der LXX *φαρμάκου τε φαρμακευομένου* (חובר חברים) liest corrumpirt *φαρμακοῦται* z. B. die zweite Hand des Vaticanus u. a.

[5]) So statt *φαρμακευομένου* liest eine grofse Anzahl von Hss. bei Holmes und Parsons.

[6]) So LXX = מְחֻכָּם.

δηλοῖ Σύμμαχος σαφέστερον οὕτω λέγων· ᾠδὶν ἐπᾳδόντων [1]).

v. 7. Θεοδώρου. Εἰρηκὼς [2]) τὸν δόλον αὐτῶν καὶ τὴν κακίαν, ἐνταῦθα λοιπὸν τὴν καταληψομένην αὐτοὺς σημαίνει τιμωρίαν. Ἀεὶ δὲ τοὺς ὀδόντας ἐπὶ τῆς πολλῆς λαμβάνει συντριβῆς. Τοῦτο κἀνταῦθά φησιν, ὅτι οὕτως τὴν δύναμιν αὐτῶν συντρίψει καὶ πάντας αὐτοὺς ἀναλώσει, ὡς μηδὲ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν σώους ἐν αὐτοῖς καταλιπεῖν. Τοὺς δὲ ὀδόντας εἰπών, καλῶς ἐπήγαγε τὰς μύλας, οὕτως καλῶν τοὺς ἐνδοτέρους τῶν ὀδόντων, οἷς τὸ μύλου δίκην ἀλήθειν πρόςεστι τὴν τροφήν· τοῦτο λέγων, ὅτι καὶ τοὺς ἐνδοτέρους τῶν ὀδόντων συντρίψει, ἐπιτατικώτερον τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ τιμωρίαν σημᾶναι βουλόμενος. Λέοντας δὲ αὐτοὺς καλεῖ διὰ τὸ θρασὺ τοῦ τρόπου.

v. 8. Ἐξουδενωθήσονται ὡςεὶ ὕδωρ.] Θεοδώρου. Οὕτω [3]), φησίν, ὑπὸ τῆς τιμωρίας ἀναλωθήσονται καὶ εἰς οὐδὲν περιστήσονται, ὥςπερ τὸ ὕδωρ τὸ ἐπὶ τῆς γῆς ἐκχυθὲν συμποθὲν ἀναλίσκεταί τε καὶ ἀφανίζεται. Σύμμαχος οὕτω λέγει· Διαλυθήσονται ὡς ὕδωρ παρερχόμενον ἐν [4]) ἑαυτῷ· σαφέστερον γὰρ ἐδήλωσε τὸ λεγόμενον τῷ εἰπεῖν· παρερχόμενον ἐν ἑαυτῷ. Ἔστι γὰρ ὕδωρ, κατὰ γνώμην ἀνθρώπων πορευόμενον κατασκευάσμασί τισιν, ὅπερ οὐ πάντως ἀναλίσκεται, φυλάττεται δὲ διὰ τῶν κατασκευαζομένων ὀχετῶν ἀγόμενον· τὸ δὲ οὕτω ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκχεθὲν, τοῦτο καὶ συμποθὲν ἀναλίσκεται πάντως [5]).

v. 9 b. LXX : Ἔπεσε πῦρ ἐπ' αὐτούς.] Θεοδώρου.

---

[1]) Nach Field hat Symmachus übersetzt : ἐπᾳστοῦ ἐπῳδὰς σεσοφισμένου.

[2]) Cord. II 136.

[3]) Cord. II 137.

[4]) ἐν fehlt bei Field.

[5]) Auf obige künstliche Auslegung geht N zurück, welcher umschreibt : 'ajk majâ dašjagtâ dmetašdin lbar = „wie ausgegossenes Waschwasser."

Καλῶς[1]) *πῦρ ἐνταῦθα τοῦ θεοῖ τὴν ὀργὴν ἐκάλεσεν. ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν, ὡς κηρός, κηροῦ δὲ ἴδιον τὸ πυρὶ τήκεσθαι, καλῶς ἐπήγαγε τὸ, Ἔπεσε πῦρ ἐπ' αὐτούς. ὥςπερ τὸ πῦρ ἐπενεχθὲν τήκει καὶ μειοῖ τὸν κηρὸν, οὕτως ἡ τοῦ θεοῦ ὀργὴ ἐπενεχθεῖσα ἅπαντας ἀφανίσει. Τὸ δὲ, οὐκ εἶδον τὸν ἥλιον, ἀντὶ τοῦ, ἀπώλοντο, ἀνηρέθησαν. Τῶν γὰρ τελευτώτων ἴδιον, τὸ μηκέτι τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἀπολαύειν.*

v. 10. *Θεοδώρου. Σύμμαχος*[2]) *σαφέστερόν φησι· πρὶν ἢ αὐξήσουσιν αἱ ἄκανθαι ὑμῶν ὥστε γενέσθαι ῥάμνον, ἔτι ζῶντας ὡς ὁλόξηρον λαῖλαψ ἀρεῖ.*

Zu v. 11 und 12 finden sich drei Fragmente bei Migne, die ich deswegen hier nicht wieder abdrucken lasse.

59.

Inhaltsangabe bei N und BH wörtlich gleichlautend : „Auf die Makkabäer, welche Erlösung aus den Bedrängnissen erflehen.“ P[3]) neben der Beziehung auf David und Saul, Christus und Israel, Berufung der Heiden und Verwerfung der Juden : *Ἔστι δὲ καὶ τοῖς Μακκαβαίοις ἁρμόδιος.* Theodor's damit übereinstimmende *ὑπόθεσις* habe ich bereits früher[4]) veröffentlicht.

v. 2. Die sich wider den Sänger (und sein Volk) Erhebenden sind nach P die Feldherrn des Antiochus[5]), ebenso die Uebelthäter und Blutmenschen v. 3[6]).

v. 4. *Ὅτι ἰδοὺ ἐθήρευσαν τὴν ψυχήν μου.*] *Θεοδώρου.*

---

[1]) Cord. II 138.

[2]) Cord. ibid. Geringe Abweichungen bei Field.

[3]) Cord. II 144.

[4]) ZatW. 1885 S. 88 f.

[5]) Cord. l. l. *Ἐπανισταμένους καλεῖ τοὺς Ἀντιόχου στρατηγοὺς, ὡς οὐδὲν ἔχοντας κοινὸν πρὸς τὸ ἔθνος, καὶ κατεξανισταμένους αὐτῶν συν οὐδενὶ δικαίῳ λόγῳ.*

[6]) ibid. *Τοὺς αὐτοὺς λέγει· ἄνδρας δὲ αἱμάτων καλεῖ αὐτοὺς ὡς φονικοὺς καὶ χαίροντας αἵματι.*

Σπουδὴν[1]) *ἔθεντο, ὥστε με συλλαβόμενοι ἀνελεῖν τε καὶ ἀφελέσθαι τὴν ψυχήν. Ἴδιον γὰρ τῶν θηρευτῶν τὸ μετὰ πολλῆς συλλαμβάνειν τὰ ἀγρευόμενα τῆς σπουδῆς.*

v. 5 a. *Θεοδώρου. Καὶ*[2]) *τοῦτο ὁ Σύμμαχος σαφέστερόν φησι· μὴ οὔσης ἁμαρτίας ἐπιτρέχουσιν ἵνα πατάξωσί με. Οὐκ ἔχοντες περί τινος ἐγκαλεῖν, σὺν πολλῇ τῇ προθυμίᾳ καταδιώκουσι, καὶ τῷ πλείστῳ δὲ μέρει κατορθοῦσι τὸ σπουδαζόμενον. Βούλεται δὲ δεῖξαι, διὰ πολλῶν ὀξυτάτην ὀφείλοντα λαβεῖν ἑαυτῷ παρὰ τοῦ θεοῦ τὴν βοήθειαν, ὅτι ἄδικοι οἱ πολεμοῦντες· ὅτι φονικοὶ τὸν τρόπον. οὐδὲ φείσασθαι δυνάμενοι, ὅτι μεγάλοι τὴν ῥώμην· ὅτι ἀναιτίως τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνίστανται μάχην· τὸ μεῖζον, ὅτι τῷ πλείστῳ μέρει καὶ περιγεγόνασι, κατορθώσαντες τὸ σπουδαζόμενον. Τί οὖν λοιπόν, φησι, τῶν προειρημένων ἐχθρῶν ἐμμενόντων τῇ κατ᾽ ἐμοῦ σπουδῇ; ἐξεγερθεὶς συνάντησον εἰς τὸ βοηθῆσαί μοι, μηκέτι μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτοῖς.*

v. 6 b. Zu כל הגוים fügt N erläuternd hinzu : dmaqerbin ʿaman = „die mit uns Krieg führen"; בגדי און : dʿaman = „unseres Volkes." Bei Theodor von Heraklea findet sich folgende auf Theodor zurückgehende Erläuterung : *Ῥάδιον*[3]) *δέ σοι οὐκ αὐτοὺς μόνους, ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐξουδενῶσαι. ἢ τὸ καθολικὸν εἶπεν ἀντὶ μερικοῦ, οἷον τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς, ἢ τοὺς ὁμοίως τοῖς ἔθνεσι τὸ ἀπάνθρωπον ἐνδεικνυμένους· οὐχ ἁπλῶς πάντα τὰ ἔθνη, τὰ μηδὲν ἀδικοῦντα.*

v. 7. In einem bei Migne abgedruckten und daher hier nicht wiederholten Fragment deutet Theodor die Verba nicht als Aussage sondern als Wunsch[4]). Der

---

[1]) Cord. II 154.

[2]) ibid. 155.

[3]) Cord. II 150.

[4]) Er sagt, Symmachus habe so übersetzt, nämlich : *ἐπιστρεψάτωσαν εἰς ἑσπέραν.* Nach Field hat aber Symmachus : *ἀνακάμψουσιν ἑσπέρας.* Die von Theodor dem Symmachus zugeschriebene Ueber-

Dichter wollte sagen : Wie die Hunde, von Hunger getrieben bei Nachtzeit heulend die ganze Stadt durchlaufen, so mögen auch die Feinde, von Gottes Strafe getroffen, heulen wie die Hunde[1]).

v. 8. Auch zu diesem Verse findet sich eine längere Ausführung Theodor's bei Migne, aus der ich anführe, dafs die Schilderung der Frevler v. 8 die Begründung für den v. 7 ausgesprochenen Wunsch bringt. (*Αὐτοὶ γάρ, φησι, φθέγγονται ῥήματα διὰ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ τῶν χειλέων, πάσης χείρονα μαχαίρας, καὶ παντὸς ξίφους εὐτονώτερον πλήττειν δυνάμενα.*) Die Worte : „Wer hört es?“ sind als von den gottlosen Feinden gesprochen zu denken, wie ψ 2, 2. (*Ἔστι δὲ κἀνταῦθα τὸ, λέγοντες, ἀπὸ κοινοῦ νοούμενον, ὡς κατὰ ἀποσιώπησιν εἰρημένον τῷ προφήτῃ.*) Der Dichter will sagen : die Feinde sprechen „Wir brauchen uns nicht vor Strafe zu fürchten, sondern dürfen sie anbrüllen, so gut wir können, mordend und schlachtend. Denn als wir solches und anderes thaten, wer hat ihr Seufzen gehört? oder wer hat ihnen geholfen, als sie unterdrückt wurden? oder wer hat ihnen beigestanden, als sie gemordet wurden? vgl. ψ 10, 4. 64, 6.“ Theodor fügt hinzu, es sei dies in den Psalmen ein beliebtes Argument, Gott zur Bestrafung der Frevler aufzufordern. Wenn nämlich die Gotteslästerer ungestraft blieben, so würde ihre Behauptung, Gott kümmere sich nicht um die Angelegenheiten der Welt, auch bei Andern Anklang finden. Daher bitte der Dichter nicht sowohl wegen dessen, was es selbst erduldet, um die Bestrafung der

---

setzung scheint vielmehr Aquila anzugehören, welcher für יְהֵמוּן hat : *ὀχλασάτωσαν.*

[1]) Vgl. auch N : vanʿavon 'ajk kalbê men maḥvâtâ dbâlʿin. vnetkarkun mdintâ lkâ valkâ lmebʿâ lhon saibartâ = „Und mögen heulen wie die Hunde wegen der Schläge, die sie bekommen; und mögen die Stadt durchlaufen hierhin und dorthin, um sich Nahrung zu suchen.“ Aehnlich P Cord. II 145.

Frevler, als vielmehr aus dem Grunde, damit der Glaube an die göttliche Weltregierung nicht erschüttert werde. Damit aber lehre der Dichter uns, in allen Dingen nur das zu erstreben, was zu Gottes Ehre gereicht.

Aus diesen Ausführungen ergiebt sich, dafs folgende Paraphrase des Anonymus [1]) wieder ein Excerpt aus Theodor ist : *Ὅτι τίς ἤκουσεν; ἀντὶ τοῦ, ἐπειδὴ λέγουσι μὴ εἶναι θεὸν τὸν εἰςακούοντα τοῦ Ἰσραήλ· ἵν' εἴπῃ, μὴ ἔχειν τὸν προνοοῦντα θεὸν τὸ ἔθνος τὸ ἡμέτερον.* 9 *Καὶ σὺ κύριε ἐκγελάσῃ αὐτούς.*] *Ἀλλ' ἐκ τῶν πραγμάτων, φησὶ, πεῖσον αὐτοὺς, ὅτι σοὶ μέλει τῶν καθ' ἡμᾶς, γέλωτος ἀξίαν τὴν ὑπόνοιαν αὐτῶν ἀποδείξας.*

v. 10a. *Τὸ κράτος μου πρὸς σὲ φυλάξω*] umschreibt P [2]) : *Ἐμοῦ γάρ, φησιν, ἡ ἰσχὺς ἐπὶ τῇ σῇ κεῖται βοηθείᾳ.*

Zu v. 12 findet sich wieder eine längere Erläuterung bei Migne [3]). Der Sänger bittet Gott, sie nicht sowohl sofort zu tödten, als vielmehr zunächst verschiedenartigen Leiden zu unterwerfen. *Ὁ γὰρ παρελκυσμὸς τῶν δεινῶν ὑπόμνησιν ἐμποιεῖ τῶν ἁμαρτιῶν.* Bemerkenswerth ist in dieser Ausführung, die sich übrigens auf eine falsche Uebersetzung der LXX stützt [4]), wie richtig Theodor über die alttestamentliche Anschauung vom Leben nach dem Tode urtheilt [5]).

---

[1]) Cord. II 146.

[2]) ibid.

[3]) Wo p. 681 B statt *κατ' ἐρώτησιν ἀναγνωστέον* nach P bei Cord. l. l. vielleicht zu lesen ist : *Καθ' ὑπόκρισιν ἀναγνωστέον.*

[4]) *τοῦ νόμου σου* für עַמִּי.

[5]) *Πρὸ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας τὴν προςήκουσαν καὶ τελείαν πίστιν περὶ τῆς ἀναστάσεως οὐκ ἔχοντες, ἡγοῦντο τοὺς τελευτῶντας παντελῶς τοῦ εἶναι ἐκτὸς γίνεσθαι καὶ μὴ δύνασθαι λόγον τινα ἢ μνήμην θεοῦ ἔχειν.* Er verweist dafür auf ψ 6, 6. 115, 17 und fügt hinzu : *Καὶ ὅλως πολλήν ἐστιν εὑρεῖν ταύτην τὴν χρῆσιν ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ.* Vgl. auch P Cord. II 278 zu ψ 66, 1 [*ᾠδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως*] : *Ἀνάστασιν ἐνταῦθα καλεῖ οὐ τὴν ἐκ νεκρῶν (οὐδαμοῦ γὰρ περὶ ταύτης φαίνεται διδάξας ο μακάριος Δαβίδ) ἀλλὰ τὴν μετανάστασιν ἐοίκασι λέγειν οἱ ἐπιγράψαντες κτέ.*

v. 13 Ende vgl. Migne 681 ff. Theodor's Erklärung ist wegen der falschen Uebersetzung der LXX nicht zu gebrauchen. — v. 14 וידעו וגו s. Migne 684. Nach Theodor stehn diese Worte noch im Gedankenzusammenhang mit אל תהרגם v. 12. — v. 15. Die Worte sind eine Wiederaufnahme des oben (v. 8) ausgesprochenen Wunsches, nachdem der Dichter jetzt gezeigt hat, dafs die Gegner solche Strafe verdient haben. S. Migne l. l. — v. 16 wird der Fluch unter Ausführung des vorhergehenden Bildes fortgesetzt. Wie umherstreifende Hunde, wenn sie keine Nahrung finden, durch Heulen (וַיְלִינוּ nach LXX, Aquila und Hieron.) ihren Hunger anzeigen, ähnlich möge es den durch Gottes Drohung zerstreuten Feinden gehn. Der bei Migne fehlende Text Theodor's lautet[1]: *Θεοδώρου. Ἠκολούθησεν ἑαυτῷ ἐχόμενος τοῦ παραδείγματος τοῦ ἐπὶ τῶν κυνῶν, καὶ τὸ ἐπ' ἐκείνων συμβαῖνον ἀρασάμενος αὐτοῖς γενέσθαι. ὥςπερ γὰρ ἐκεῖνοί, φησιν, ὅταν ὑπὸ λιμοῦ κατέχονται, διασκίδνανται κατὰ τὴν πόλιν, διερευνόμενοι εἴ πού τις αὐτοῖς εὑρεθείη τροφή· εἶτα ἐπειδὰν μήτε εὑρεῖν δυνηθῶσι μήτε ἀπολαύσωσιν εἰς κόρον τῆς τροφῆς, γογγυσμοῖς χρῶνται καὶ ὀλολυγμοῖς, ὠρυόμενοι τὴν κατέχουσαν αὐτοὺς ἔνδειαν· οὕτω, φησὶ, καὶ αὐτοὶ διασκορπισθήτωσαν ἐν τῇ σῇ ἀπειλῇ, καὶ ὥςπερ ὑπὸ λιμοῦ τῆς συμφορᾶς πιεσθέντες καὶ μηδενὸς μετασχεῖν καλοῦ δυνηθέντες, ὀλολυγαῖς καὶ ταῖς φωναῖς τὴν κατέχουσαν αὐτοὺς τιμωρίαν δεικνύντες διατελέτωσαν.*

v. 17. *Ἐγὼ δὲ ᾄσομαι τῇ δυνάμει σου.*] *Θεοδώρου. Ὥςπερ*[2]) *ἀπὸ τοῦ ἐκείνων τρόπου δείκνυσιν ἀξίους ὄντας τιμωρίας, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἄξιον ὄντα τυχεῖν τῆς παρά σου φιλανθρωπίας καὶ συμμαχίας ἀπὸ τῶν πραττομένων δείκνυσι. Τὴν δὲ μετὰ πάσης ἰσχύος, φησὶ, παρὰ σου γιγνομένην εἰς ἡμᾶς βοήθειαν ταύτην ὑμνῶν διατελέσω.*

---

[1]) Cord. II 167.

[2]) Cord. ibid.

60.

Ueberschrift bei N [1]) und BH gleichlautend: „Auf die Makkabäer, welche ihre Bedrängnisse erzählen und um Erlösung bitten." Theodor's *ὑπόθεσις* ist nicht erhalten; bei P findet sich keine Deutung des Psalms auf makkabäische Zeiten. Dafs trotzdem N und BH auf Theodor zurückgehn, wird sich aus dessen Erläuterung zu v. 8 ergeben. Eine gröfsere Anzahl von Fragmenten zu diesem Psalm ist bei Migne abgedruckt, auf den ich an den betreffenden Stellen der Kürze wegen einfach verweisen werde.

v. 3. *Ὁ θεὸς ἀπώσω ἡμᾶς.*] *Θεοδώρου. Μακρὰν* [2]) *ἑαυτοῦ πεποίηκας ἡμᾶς, χωρίσας ἡμᾶς καὶ ἀποστήσας τῆς παρά σου προνοίας· κατέσπασάς τε ἡμᾶς ἀπὸ πολλῆς τῆς δόξης, εἰς ἀτιμίαν ἐλθεῖν παρασκευάσας, καὶ ἀπὸ πολλῆς εὐπραγίας εἰς μεγίστας συμφοράς. Τοῦτο δὲ περὶ τοῦ θεοῦ οὐχ ὡς ποιήσαντος λέγει, ἀλλὰ τὴν συγχώρησιν συνήθως ἀντὶ πράξεως τεθεικώς.*

תשובב לנו] s. Migne 684 C. — Das folgende bei Migne ibid. abgedruckte erste Fragment zu v. 4 (= Cord. II 180), beginnend: *Οἱ προςπαθοῦντες τοῖς ὑλικοῖς κτἑ.*, kann wegen der in ihm befolgten allegorischen Exegese nicht von Theodor sein. Der Catenenschreiber scheint bei zwei aufeinander folgenden Fragmenten die Namen Theodor und Origenes gegenseitig vertauscht zu haben. Denn ebenso wie das eben genannte Fragment origenistischen Charakter trägt, zeigt das folgende bei Corderius l. l. dem Origenes zugeschriebene die Spuren von Theodor's Exegese: *Συνέσεισας τὴν γῆν, καὶ συνετάραξας, διὰ τὸ τὰ μυρία κακὰ ἐν αὐτῇ γίνεσθαι· λέγω δὲ τὴν γῆν τῆς Ἱερουσαλὴμ* [3]), *ἐν ᾗ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἁγίασμα καὶ πάντα τὰ*

---

[1]) Der syrische Text ZatW. 1885 S. 89.

[2]) Cord. II 178.

[3]) So auch N: „Das Land Juda, in dem wir wohnen", und BH: „Das Land der Verheifsung."

σεμνὰ τοῦ νόμου συνετελεῖτο. Ἢ καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν χώραν, ἢ καὶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τροπικῶς γῆν ὠνομασμένας, ἃ δὴ πάντα ἀθρόως διὰ τὰς παρανόμους αὐτῶν πράξεις συνεσείσθη καὶ συνεταράχθη. Hieran schliefst sich dann das bei Migne abgedruckte Fragment : *Ἐπειδὴ τὰ αὐτῶν πάθη ἀνέλαβεν ἐπὶ τῆς γῆς κτέ.*

v. 5. יין תרעלה] s. Migne 685. — v. 6 Migne ibid. — v. 7. Migne 688 A[1]). Der gröfste Theil dieses Fragments (von *λεκτέον δὲ* an) kann wegen der christologischen Deutung nicht von Theodor stammen.

v. 8. *Θεοδώρου*[2]). *Ἐλάλησεν, ἀντὶ τοῦ ἐφθέγξατο καὶ ἀπεφήνατο. Πολλαχοῦ γὰρ ὅταν τι λέγει περὶ τοῖ θεοῦ ὡς ποιεῖν μέλλοντος, τίθησι τὸ, ἐλάλησεν, ἢ λαλήσει, ὡςανεὶ δίκην βασιλέως ἀποφαινομένου καὶ οὕτω πάντως γιγνομένων ὡς προςέταξεν· οἷόν ἐστι τὸ, Ἀκούσομαι τί λαλήσει κύριος ὁ θεὸς, ἐν τῷ πδʹ ψαλμῷ κείμενον·*[3]) *μαθήσομαι τί ποτε περὶ ἡμῶν ἀποφαίνεται γενέσθαι. οὕτω καὶ ἐν τῷ ξά*[4]) *τὸ, ἅπαξ ἐλάλησεν ὁ θεὸς, ἀντὶ τοῦ, ἀπεφήνατο· καὶ οἶδα ὅτι γενέσθαι πάντως ἀνάγκη. Τὸ δὲ ἐν τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ἀντὶ τοῦ ἁγιάσματος αὐτοῦ λέγει· ἀντὶ τοῦ, κατὰ τῆς ἁγιοσύνης αὐτοῦ ἐλάλησε,. τουτέστιν, ὤμοσε καθ' ἑαυτοῦ, ἵνα δείξῃ τῆς ἀποφάσεως τὸ ἀμετάθετον· ὡς καὶ ἐν τῷ πή*[5]) *τὸ, ἅπαξ ὤμοσα ἐν τῷ ἁγίῳ μου, εἰ τῷ Δαβὶδ ψεύσομαι. Τί δὲ ποιήσειν ὤμοσεν;*

Ἀγαλλιάσομαι καὶ διαμεριῶ.] *Τὸ ἀγαλλιάσομαι οὐχ ὡς περὶ ἑαυτοῦ λέγει, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ, ἀγαλλιασθῆναι ποιήσω. καὶ εἴρηται μὲν οὕτως ἐν τῷ ἑβραϊκῷ κατά τι οἰκεῖον ἰδίωμα τῆς γλώττης· ἀσαφέστερον δὲ γέγονεν ἐν τῷ ἑλληνικῷ διὰ μίας λέξεως φρασθέν*[6]). *Βούλεται δὲ εἰπεῖν·*

---

1) ידידיך erläutert N durch maqabâjê.
2) Cord. II 184.
3) ψ 84, 9 LXX.
4) ψ 61, 12 LXX.
5) ψ 88, 36 LXX.
6) S. ZatW. 1885 S. 89.

Ὅτι πολλῆς αὐτοῖς μεταδώσω τῆς εὐφροσύνης, ἀποδιδοὺς αὐτοῖς τὴν οἰκεῖαν γῆν, καὶ πάλιν αὐτὴν διαμερίζων αὐτοῖς. Ἀπὸ γὰρ τοῦ μέρους ἠβουλήθη τὸ πᾶν σημᾶναι. ὡς οὖν ὑπὸ τῶν ἀλλοφύλων τότε κατεχομένης ἤτοι τῶν περιοίκων ἢ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν [1]), ἀποδιώξας, φησὶ, τοὺς πολεμίους, καὶ ἀφελόμενος ἀπ᾽ αὐτῶν πάλιν τὴν γῆν, ἀποδώσω ὑμῖν καταμερίσας αὐτήν.

v. 9. Ein längeres Fragment zu diesem Verse, welches bei Corderius II 185 f. dem Theodor zugeschrieben wird (*Οἰκείαν λέγει κτἑ.*), hat bereits Fritzsche mit Recht Theodoret zugewiesen; auch ein anderes kürzeres ibid. (*Ἔκγονος τοῦ Μανασσῆ κτἑ.*) kann Theodor nicht angehören, eben so wenig wie ein drittes bei Cord. II 189: *Τάχα τὴν ἐκκλησίαν λέγει πόλιν κτἑ.*

v. 12. Θεοδώρου. Καθ᾽ ὑπόκρισιν [2]) ἀναγνωστέον· ἀντὶ τοῦ, μὴ ἕτερός μοι ταῦτα παρέξει; Οὐχὶ διὰ σοῦ, φησι, τούτων ἀπολαύσω καὶ κρατήσω τῶν ἐναντίων; Τὸ δὲ, ἀπάξει καὶ ὁδηγήσει (v. 11), σωματικῶς ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ὡς προηγουμένου καὶ στρατηγοῦντος καὶ πάντα συμπονοῦντος εἶπε καλῶς.

v. 13. Θεοδώρου. Οὐκοῦν [3]), φησιν, ἐπειδὴ οὐχ ἕτερος ὁ βοηθεῖν δυνάμενος, ἀλλ᾽ ἢ μόνος αὐτὸς, χαρισάμενος τὴν παρά σου βοήθειαν, ἀπάλλαξον τῆς κατεχούσης θλίψεως· οὐδὲ γὰρ οἷόν τε παρὰ ἀνθρώπου βοήθειαν ἐνδέξασθαι, ἐπειδὴ μάταιον καὶ κενὸν τὸ παρὰ ἀνθρώπου σώζεσθαι προςδοκᾷν, πάντων ἀνθρώπων ἀσθενῶν τε ὄντων καὶ βοηθείας τῆς παρὰ σοῦ δεομένων.

62.

Bei Migne findet sich keine Spur von Theodor's Erläuterung zu diesem Psalm. Ueberschrift bei N: „Auf

---

[1]) Vgl. BH, welcher zu עֶלְיוֹן hinzufügt: „über die Macedonier."

[2]) Cord. II 190. Statt ὑπόκρισιν hat das Excerpt Cord. II 174 ἐρώτησιν.

[3]) Cord. ibid.

die Makkabäer, welche ihre Bedrängnisse erzählen und um Erlösung aus denselben bitten, da sie von den Griechen gedrängt wurden, den Götzen zu opfern [1])." BH: „Aus der Person der Makkabäer, als sie von Antiochus gedrängt wurden, den Götzen zu opfern." Theodor's Inhaltsangabe lautet [2]): *Θεοδώρου. Δύο ψαλμοὺς ἔγνωμεν ὑπὲρ Ἰδιθοὺμ ἔχοντας τὴν ἐπιγραφὴν, τόν τε λή καὶ τὸν ἐν χερσί. Καὶ λογιζόμεθα μὲν Δαβὶδ εἶναι τὴν σύνταξιν τῆς πραγματείας, τῷ μέντοι Ἰδιθοὺμ δεδόσθαι εἰς ὠφέλειαν αὐτοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ παθημάτων καὶ εἰς μελῳδίαν τὴν ἐπὶ τοῦ λαοῦ, δι' ἧς καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάζετο καὶ οἱ ἀκούοντες τῆς ἁρμονίας ἐπηνωρθοῦντο τὰ ἤθη. ἦν γὰρ καὶ ὁ Ἰδιθοὺμ ἱεροψάλτης, ὡς μαρτυρεῖ ἡ ἱστορία τῶν παραλιπομένων* [3]).

Zu v. 2 findet sich bei Cord. II 215 ein Theodor zugeschriebenes Fragment (*Θεσπίζει ὁ ψαλμὸς τὰς μακεδονικὰς ἐπαναστάσεις κτἑ.*), nach welchem der Psalm auf die Bedrückungen der Makkabäer durch Antiochus Epiphanes geht. In der vorliegenden Gestalt gehört aber dies Fragment Theodoret an (s. Opera ed. Schulze, Tom. I 1012 f.). Dagegen ist es wohl zweifellos, daſs Theodoret sich bei dieser Erklärung eng an Theodor angeschlossen hat. Auch die oben abgedruckte *ὑπόθεσις* Theodor's hat er excerpirt. Der anonyme Paraphrast, welcher Theodor zu folgen pflegt, sagt [4]): *Ἔοικεν [ὁ ψαλμὸς] τῷ νζ κατα τὴν ὑπόθεσιν· οὐ γὰρ μόνον ἐκ προςώπου τῶν Μακκαβαίων εἴρηται, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν διάνοιαν ἔχει, ὡς τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν ὑποκρινομένων καὶ θεραπευτικὰ διαλεγομένων* (I Makk. 7).

v. 2b erläutern N und BH fast buchstäblich gleich-

---

[1]) Der syr. Text ZatW. 1885 S. 89.
[2]) Cord. II 214.
[3]) 1 Paral. 25.
[4]) Cord. II 207.

lautend durch den Zusatz: „auch wenn unzählige Leiden mich umgeben von Seiten der Griechen." — Der „Mann" v. 4, gegen den die Feinde anstürmen, bezeichnet nach denselben das kleine israelitische Volk. Die „Höhe" endlich v. 5, von welcher die Feinde die Israeliten herabzustoſsen suchen, ist nach ebendenselben der gesetzliche Cultus, der ihnen genommen werden soll und für den sie den Götzendienst eintauschen sollen. Vgl. dazu P[1]: *τὴν τιμήν μου βουλόμενοι ἀπώσασθαι, τουτέστι τὰς λατρείας καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ συνήθη νόμιμα. ταῦτα γὰρ περιελεῖν ἠβούλετο Ἀντίοχος*, und ein bei Corderius[2] wohl fälschlich dem Athanasius zugeschriebenes Fragment: *Μονονουχὶ γὰρ καὶ αὐτοῦ τοῦ λογικοῦ ἡμᾶς ἀπεστέρησαν, ξύλα καὶ λίθους ἀναγκάζοντες*[3] *προςκυνεῖν, ὡς καὶ λέγεσθαι περὶ ἡμῶν, ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὢν οὐ συνῆκε*[4].

Die Heuchelei der Gegner scheint Theodor auf 1 Makk. 7, 10 gedeutet zu haben, wo es von Bakchides heiſst: „*καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ λόγοις εἰρηνικοῖς μετὰ δόλου.* Daraus erklärt N das restringirende אך v. 6, indem er zu den Worten: „Nur auf Gott harre stille, meine Seele" hinzufügt: vlâ thur bšudâlê nkilê dabʿeldbâbaikj = „und achte nicht auf die trügerischen Schmeicheleien deiner Feinde." Vgl. dazu P[5], welcher v. 5 b umschreibt: *Χρηστὰ γάρ, φησιν, ἡμῖν διαλεγόμενοι, τῇ καρδίᾳ πᾶσαν ἡμῖν ἀπώλειαν προξενοῦσιν.*

v. 9. *Ἐλπίσατε κτέ.*] *Θεοδώρου. Καλῶς*[6] *ὡς ἀπὸ τῶν Μακκαβαίων πρὸς τὸν λαὸν προτρεπόντων αὐτοὺς μὴ δειλιᾶν μηδὲ καταπτήσσειν, ἀλλ' ἔχεσθαι τῆς εἰς τὸν θεὸν*

---

[1]) Cord. II 208. — Vgl. auch wieder Theodor von Heraklea ibid. 211: *Τιμὴ γὰρ τῶν εὐσεβῶν τὸ δουλεύειν θεῷ.*

[2]) Cord. II 217.

[3]) Cord. *ἀναγκάζαντες.*

[4]) ψ 48, 21 LXX.

[5]) Cord. II 208.

[6]) ibid. 219 f.

εὐσεβείας· μηδὲ δίετέ, φησι, τούτους, ἀλλ' ἔχετε ἐπὶ τὸν θεὸν ἐλπίδα τῶν καλῶν. Den Schlufs des Verses erläutert N wieder durch den Gegensatz : „und nicht Antiochus."

Von der Erklärung Theodor's für den übrigen Theil des Psalms ist nur noch ein ihm zugeschriebenes Fragment zu v. 11 erhalten. *Οὐδεὶς*[1]) *γὰρ δύναται θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, οὐδὲ μὴν ἐπ' ἀδικίαν ἐλπίσαι καὶ τὸν θεόν. Κἂν γὰρ δοκῇ ῥέειν καὶ μειοῦσθαι τοῦ μὴ ἀδικοῦντος ὁ πλοῦτος, οὐ δεῖ προςτίθεσθαι καρδίαν τῇ μειώσει λυπούμενον. Ἀδικίαν δὲ ἢ τὴν περὶ κοινωνίαν ἀνισότητα λέγει, κατὰ τὸ*[2]), *ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε καὶ ταῦτα ἀδελφούς· καὶ μάλιστα διὰ τὸ συνεζεῦχθαι ἁρπάγματα καὶ πλοῦτον ῥέοντα· ἢ τὴν πρακτικὴν κακίαν καθ' ὃ λέγεται*[3]), *Ἀδικίαν ἐμίσησα καὶ ἐβδελυξάμην. Καθόλου γὰρ οὔσης κακίας, ἡ ἁρπαγὴ μόριον ταύτης ἐστίν.*

69.

Theodor's Inhaltsangabe zu diesem Psalm und die Ueberschrift bei N, womit BH wörtlich übereinstimmt, habe ich bereits ZatW. 1885 S. 78 f. mitgetheilt. Die Beziehung auf die makkabäische Zeit kennt auch P, welcher nach einer zunächst aufgestellten Deutung auf die babylonische Zeit (nach Theodoret) und einer weiteren christologischen fortfährt : *Δύναται*[4]) *δὲ, ὡς ἕτερος, καὶ Μακκαβαϊκὸς εἶναι, ὡς δείκνυσιν ἡ τῶν λεγομένων συμπάθεια καὶ τῶν συμφορῶν τὸ μέγεθος, ἃς ἐξ Ἀντιόχου καὶ τῶν ἐκείνου ὑπέμενον.* Der hier genannte *ἕτερος* ist eben Theodor. Aus den zahlreichen, zum gröfseren Theile bei Migne nicht mitgetheilten Fragmenten Theodor's unter

---

[1]) Cord. II 221. — Mt. 6, 24.

[2]) 1 Cor. 6, 8.

[3]) ψ 118, 163 LXX.

[4]) Cord. II 382.

Zuhülfenahme von N, BH und P läfst sich die scharfsinnige Erklärung des Antiocheners ziemlich vollständig reconstruiren.

v. 2. *Εἰσήλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου.*] *Θεοδώρου. Ὕδατα*[1]) *λέγει τὰς τῶν πολεμίων ἐφόδους, ὡς συμπνίγειν καὶ ἀναιρεῖν*[2]) *δυναμένας· ὡς τὸ, διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος*[3]). *Τὰ κακά, φησι, τὰ παρὰ τῶν ἐθνῶν αὐτῆς μου καθίκετο τῆς ψυχῆς.* Etwas vollständiger ist die Deutung des Bildes bei P erhalten : *Ὡς*[4]) *γὰρ τὸ ὕδωρ, φησὶ, πνίγει τοὺς ἀκολύμβους, οὕτως αἱ συμφοραὶ ἄχρι τῆς ψυχῆς μου διελθοῦσαι ἀποπνίγουσί με, οὐδαμόθεν εὑρίσκοντα τόπον ἀποφυγῆς.* Auch in v. 3 erkennt P richtig[5]) bildliche Ausdrücke. Wie in einen tiefen unergründlichen Schlamm ist der Dichter gesunken, in dem er keinen Halt für seinen Fufs findet, so dafs er fortwährend untersinkt.

v. 4. *Θεοδώρου. Ὅλος*[6]) *ἤμην τεταπεινωμένος καὶ περιμένων τὴν παρὰ σοῦ βοήθειαν. Καλῶς δὲ τὸ, ἐξέλιπον, ἐκ μεταφορᾶς τῶν μετὰ πολλοῦ πόθου τι προσδοκώντων καὶ συντεταγμένως ἀποβλεπόντων πρὸς τὰ ἐλπιζόμενα.*

Zu v. 5 finden sich von Theodor bei Corderius[7]) nur folgende Worte : *Θεοδώρου. Ἀναριθμήτους ἔσχον τοὺς ἐχθροὺς, καὶ ταῦτα ἄνευ εὐλόγου τινὸς προφάσεως τοῦ*

---

[1]) ibid. 396. Wörtliche Uebersetzung dieses Satzes bei N : majâ d'itaihon mêtitâ dab'eldbâbê.

[2]) Vgl. BH למחנקו ולמובדו.

[3]) ψ 65, 12 LXX.

[4]) Cord. II 382.

[5]) ibid. Wie wenig die Schilderung, im eigentlichen Sinne verstanden, auf Jeremias pafst, zeigt v. 3 Ende. In einer Cisterne, besonders in einer solchen, die kein Wasser, sondern nur Schlamm enthält, ist eine שבלת nicht möglich.

[6]) Cord. II 398.

[7]) Cord. II 398.

κατ᾽ ἐμοῦ μίσους[1]) *ἔχοντας*. N spielt an[2]) an das syrische Heer von 120000 Mann 1 Makk. 6, 30. Das nicht Geraubte, das der Dichter herausgeben muſs, deuten N und BH auf die heiligen Gewänder und den von Antiochus auferlegten Tribut.

v. 6a faſst Theodor hypothetisch. *Θεοδώρου. Εἰ*[3]) *γάρ τι ἥμαρτόν, φησιν, εἰς αὐτοὺς, αὐτὸς ἐπίστασαι, ἀντὶ τοῦ, σύ μοι μάρτυς, ὅτι μηδὲν ἔπραξα. Καλῶς δὲ ἀφροσύνην ἐκάλεσε τὴν ἀδικίαν, ὡς οὐκ ἂν συνετοῦ ποτε ἀδικεῖν ἑλομένου.*

Die Bitte v. 7. erläutert Theodor sehr geschickt folgendermaſsen : *Θεοδώρου. Ἐπειδὴ*[4]) *πολλοὺς οἱ Μακκαβαῖοι προτρεψάμενοι τῶν Ἰουδαίων μᾶλλον ἔχεσθαι τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας ὡς τευξομένους τῆς παρ᾽ αὐτοῦ βοηθείας, ἀπέστησαν τοῦ συμπράττειν τοῖς λοιποῖς, ὑπομένοντας τὸν θεόν. Αὐτοὺς οὖν ἐκάλεσεν, ὡς ἐν τῇ ἐλπίδι τῆς παρ᾽ αὐτοῦ βοηθείας, ἑλομένους μὲν αὐτοῖς συμμαχεῖν, ἀποστάντας δὲ τῶν λοιπῶν. Οὐκοῦν, φησιν, ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐπίστασαι ὡς οὐδὲν ἥμαρτον εἰς αὐτοὺς, ἄνευ δὲ προφάσεως ἐγκαλοῦσι καὶ ἀδικεῖν πειρῶνται, μὴ ποιήσῃς ἡμᾶς αἰσχυνθῆναι τοὺς τὴν σὴν ἐλπίζοντας βοήθειαν.* Ein kurzer Auszug hieraus bei BH : לא נבהתון בי · · · ה אילין דאלפת אנון דנטרון נמוסך· כד חזין לי דמתקפח אנא ולא מתעדר אנא.

Zu v. 8 findet sich bei Corderius[5]) ein Theodor zugeschriebenes Fragment, das wegen der christologischen Deutung nicht von ihm stammen kann. Theodor's Deutung auf die syrische Religionsverfolgung habe ich ZatW. 1885 S. 79 nach N mitgetheilt; vgl. damit jetzt auch P[6]) :

---

[1]) Cord. *μῖσος*.
[2]) S. ZatW. 1885 S. 79.
[3]) Cord. II 399. Vgl. BH : אן אסכלת בהון או לא·
[4]) Cord. II 401.
[5]) ibid. 402.
[6]) ibid. 383.

Καὶ γάρ, φησιν, ὁ πόλεμος ἅπας πρὸς ἐμὲ τῶν ἐναντίων οὗτός ἐστιν, ὥςτε ἐκλείπειν ἡμᾶς τὰ πάτρια καὶ τὸν νόμον τὸν σὸν, καὶ ἀντιλαβεῖν τὴν πολιτείαν τῶν εἰδωλολατρούντων. ἐπειδὴ δὲ τοῦτο οὐκ αἱρούμεθα, ἐν αἰσχύνῃ ἐσμὲν καὶ ἀποτρόπαιον τοῖς πολεμοῦσιν.

v. 9. Dafs der Dichter seinen eigenen Brüdern fremd geworden ist, erklären N[1]) und BH daraus, dafs diese zum Heidenthum abgefallen sind. Bei Corderius findet sich zu diesem Verse ein dem Athanasius zugeschriebenes Fragment, welches nicht von ihm herrühren kann, da er den Psalm auf Christus gedeutet hat. Bei der inhaltlichen Uebereinstimmung mit N und BH wird es vielmehr Theodor angehören. [*Ἀθανασίου.*] *Ἐγενόμην*[2]) *δὲ καὶ τῶν ἀδελφῶν μου πάντων ξένος καὶ ἀλλότριος· λέγει δὲ τῶν λοιπῶν Ἰουδαίων, ὧν ἀπέστη τοῖς χείροσι προθεμένων. Ἀδελφοῖς δὲ καὶ υἱοῖς μητρὸς τὸ αὐτὸ λέγει· ὡς τὸ, καθήμενος*[3]) *κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις, καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρός σου ἐτίθεις σκάνδαλον. Διὰ τί δὲ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ἀδελφῶν ἀλλοτριωθῆναι ἠνέσχου;*

10. *Ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου.*] [*Ἀθανασίου.*][4]) *Θεωρῶν γάρ σου τὸν οἶκον οὕτως ἐνυβριζόμενον καὶ βωμὸν μὲν ἐν αὐτῷ στάντα ἐπὶ τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι, θυσίας δὲ ἐπιτελουμένας εἰς θεραπείαν τῶν εἰδώλων, ζήλῳ καὶ ὀργῇ ληφθεὶς καὶ οὐδὲ ὁρᾶν ἐνέγκων, ἀνεχώρησα. Μάλιστα δὲ*[5])

---

[1]) ZatW. 1885 S. 79.

[2]) Cord. II 402. Im dritten Bande der Catene ist die Verwirrung noch viel gröfser. Ein grofser Theil der dort unter Origenes Namen angeführten Erklärungen scheint Theodor anzugehören. Das auf Origenes' Namen lautende Fragment III 770 gehört Theodoret an. Vgl. auch unten S. 38 Anm. 3.

[3]) ψ 49, 20 LXX.

[4]) Cord. ibid. Auch hier kann *Ἀθανασίου* nur Schreib- oder Druckfehler statt *Θεοδώρου* sein. Mit der oben abgedruckten Erläuterung stimmt genau überein N (ZatW. l. l.) und BH. Vgl. auch noch das gleich mitzutheilende Stück aus P und Theodor.

[5]) Cord. *δή*.

ἁρμόττον τοῦτο Ματταθίᾳ, ὃς[1]) *καὶ ἀνεῖλε τὸν ἐπιτάττοντα σὺν τῷ θύοντι*[2]).

Das Wort אכלתני erläutert P[3]) im genau entsprechenden Anschluſs an das eben Mitgetheilte folgendermaſsen: *Ἐπειδή, φησιν, ἡμεῖς νομίμως πολιτευόμενοι τὸν ναὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ τελούμενα ἐκδικοῦμεν, βρῶμα ἐκείμεθα τοῖς τε ἡμετέροις συγγενεῦσι τοῖς προςφυγοῦσιν Ἀντιόχῳ, καὶ αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ τούτους ὑποδεξαμένῳ. Ὑπὲρ τούτου, φησὶ, καὶ ὀνειδιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν καὶ κολαφιζόμεθα.* Daſs diese Worte auf Theodor zurückgehn, ergiebt sich aus nachstehendem ausdrücklich ihm zugeschriebenen Fragment, wodurch die Vermuthung, daſs oben an beiden Stellen „Theodor" statt „Athanasius" zu lesen ist, bestätigt wird. *Θεοδώρου. Οὐ μόνον*[4]) *ξένος ἐγενήθην, φησὶ, καὶ ἀπηλλοτριωμένος, ἀλλὰ καὶ ὠνειδιζόμην*[5]) *ἐξ ἐκείνων τῶν ἀπὸ πονηρῶν πράξεων ὀνειδιζόντων σε. δι' οὐδὲν δὲ ἕτερον τοιαῦτα ἔπασχον, ἢ διὰ τὸν ζῆλον τοῦ οἴκου σου.*

Theodor wird auch folgendes anonyme Fragment angehören. *Ἀνονύμου. Τῶν*[6]) *μὲν καὶ χλευαζόντων τὴν εἰς σὲ θεραπείαν, λεγόντων δὲ προτιμοτέραν εἶναι τὴν τῶν εἰδώλων ἀκούων, οἰκεῖον ὄνειδος τὸ πρᾶγμα λογισάμενος, ἠγανάκτουν. ἐμφατικώτερον οὖν τὸ, ἐπέπεσαν, τῆς ἀκοῆς ὥςπερ ἐνηχηθείσης καὶ συντριψάσης* (sic Cord.) *τῇ ἀσθενείᾳ.*

v. 11. *Θεοδώρου. Ἐτράπην*[7]) *περὶ τὸ νηστεύειν ὑπὲρ τῶν γιγνομένων κακῶν. Τὸ γοῦν, συνεκάλυψα*[8]), *ἀντὶ τοῦ, ἐταπείνωσα, συνέσφιξα, ἐκ μεταφορᾶς τῶν συγκαλυ-*

---

[1]) Cord. *ὡς*.

[2]) 1 Makk. 2, 24 f.

[3]) Cord. II 384.

[4]) Cord. II 403.

[5]) Cord. *ὀνειδιζόμην*.

[6]) Cord. II 403.

[7]) ibid. 404.

[8]) Ueber diese Lesart der LXX (statt *συνέκαμψα*) s. Jahrb. f. prot. Theol. 1882. S. 643.

πτομένων καὶ συγκρυπτομένων. — Das Fasten des Dichters hat nur die Wirkung, daſs die Feinde ihn um desselben willen verhöhnen. In wiefern dies, sagt N : 'ajk 'ainâ dadlâ jutrân hâdê sâ'arnâ = „weil ich dies thäte, ohne Nutzen davon zu haben." Dies ist eine Uebersetzung des ersten Satzes aus folgendem Fragment Theodor's zu v. 12. *Θεοδώρου. Καὶ ἐχλευαζόμην*[1]) *παρὰ τῶν ἐναντίων ἐπὶ τούτοις, ὡς εὔηθές τι καὶ οὐκ ἐπωφελὲς διαπραττόμενος· καὶ ἐπένθουν ἐπὶ τοῖς γινομένοις κακοῖς. Ἐπὶ πένθους γὰρ ἀεὶ λαμβάνει τὸν σάκκον· καὶ ἐπὶ τούτοις ἐχλεύαζον οἱ δοκοῦντες οἰκεῖοι, διηγούμενοι μὲν τὰς ἐμὰς συμφορὰς, χλευάζοντες δὲ, ὡς οὐδὲν ὠφεληθέντα οὔτε ἀπὸ τῆς νηστείας, οὔτε ἀπὸ τῶν λοιπῶν.*

v. 13. *Κατ' ἐμοῦ ἠδολέσχουν.*] *Θεοδώρου. Περὶ*[2]) *τὰς πύλας καὶ τὰ ἔσω μέρη τῆς πόλεως ἔθος ἦν τὸ παλαιὸν ποιεῖσθαι τὰς συνόδους τοῖς ἐν ταῖς πόλεσι. τοῦτο δὲ καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο γίνεται ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Περὶ γὰρ ἐκείνους τοὺς τόπους ἐξῄεσαν οἱ ταῖς κατηγορίαις μάλιστα χαίροντες. Συνιόντες οὖν, φησιν, ἀεὶ τὰ ἐμὰ διηγοῦντο. τὸ γὰρ ἠδολέσχουν ἀντὶ τοῦ, συνεχῶς καὶ ἀεὶ διηγοῦντο· ἀδολεσχίαν γὰρ τὴν συνέχειαν λέγει.*

Καὶ εἰς ἐμὲ ἔψαλλον οἱ πίνοντες.] *Θεοδώρου. Τὸ γινόμενον*[3]) *εἶπε, πίνοντές τε καὶ ᾄδοντές, φησιν, ὡς εἰκὸς, ἐμὲ τῶν ᾀσμάτων εἶχον ἀφορμήν.*

v. 14. Die „Zeit des Wohlgefallens" erklärt N : bhâi dampâs 'nâ dṭâb mqablâ qdâmaik bâ'utâ dmen nafšâ m'âqtâ bzabnâ d'ulçânâ metqarbâ = „weil ich überzeugt bin, daſs ein aus geängsteter Seele zur Zeit der Noth dargebrachtes Gebet dir wohlgefällig ist." Aehnlich BH mit Verweisung auf ψ 51, 19.

---

[1]) Cord. II 404.

[2]) ibid.

[3]) Cord. II 405. — Auszüge aus Theodor's Erklärung von v. 11—13 bei P Cord. II 384 f. und dem Herakleoten ibid. 391.

v. 14 b. *Θεοδώρου. Πάλιν*[1]) *τῷ ἐλέῳ τὴν ἀλήθειαν ἐπισυνῆψεν. Ἐπάκουσόν μου, φησὶ, κατὰ τὴν σὴν φιλανθρωπίαν, τὴν ἀληθινὴν καὶ βεβαίαν μοι σωτηρίαν χαριζόμενος.* [v. 15.] *Τροπικῶς δὲ πάλιν λέγει τῶν συμφορῶν τὴν ἐπίτασιν· ἀπόσπασόν με τουτωνὶ τῶν δυσεσπαστῶν κακῶν, ὥςτε μὴ παντελῶς αὐτοῖς ἐναπομεῖναι*[2]).

v. 16. *Μηδὲ συσχέτω ἐπ' ἐμὲ φρέαρ.*] *Θεοδώρου*[3]). *Φρέαρ καλεῖ τὰς τῶν ἐναντίων μᾶλλον ἐπιβουλὰς, ὅταν ὦσι χαλεπαὶ, ὡς τῶν πολεμουμένων καὶ ἐπιβουλευομένων οὐδὲ διεξιέναι καὶ ἀπαλλάττεσθαι τῆς ἐπιβουλῆς δυναμένων ῥᾳδίως. Ἐπειδὴ τοίνυν, εἰ ἐμφραγείη φρέατος στόμα, πάντη ἡ ἄνοδος τῷ κατεχομένῳ καθίσταται ἀδύνατος, μὴ ἐναποληφθείην αὐτῶν, φησι, τοῖς κακοῖς, ὥςτε πάντη ἀδύνατόν μοι γενέσθαι τὴν ἐκεῖθεν ἀπαλλαγήν.*

v. 17. *Θεοδώρου. Ὀξεῖαν*[4]) *παράσχου τὴν βοήθειαν διὰ τὴν κατέχουσαν θλῖψιν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπει τὰ κατέχοντα κακὰ γενέσθαι τινὰ ὑπέρθεσιν.*

v. 19 b. *Θεοδώρου. Εἰ*[5]) *δὲ καὶ ὑπερτίθεσαι ὡς οὐκ ἀξίου ὄντος ἐμοῦ, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐναντίους ἀπάλλαξον· οἶδας γὰρ ὅπως ὀνειδίζουσιν ἀεὶ, ὡς μάτην διὰ σὲ τοιαῦτα πάσχοντι, ἀλλὰ καὶ ὅπως ἐπὶ τούτοις αἰσχύνομαι οὐδὲ ἀντιβλέπειν αὐτοῖς ὀνειδίζουσι διὰ τὸ πλῆθος τῶν συμφορῶν δυναμένῳ.*

v. 20. *Θεοδώρου. Καὶ*[6]) *τὰ παρ' ἐκείνων βλέπεις καὶ τὰ κατ' ἐμὲ οὐκ ἀγνοεῖς, ἐν ὅσοις κακοῖς γέγονά τε καὶ εἰμὶ, ὡς μηδὲ προςδοκίαν ἔχειν ἑτέραν ἢ ὀνειδισμοῖ*

---

[1]) Cord. II 406.

[2]) N und BH erklären den Koth gleichmäſsig als das Heidenthum.

[3]) Cord. II 407. — In der lateinischen Uebersetzung hat Cord. in Folge eines Druckfehlers fälschlich *Athanasii*, im griechischen Text richtig *Θεοδώρου*.

[4]) Cord. II 407 f.

[5]) ibid.

[6]) ibid.

καὶ ταλαιπωρίας· ταῦτα γὰρ βλέπω πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ταῦτα φαντάζομαι.

v. 21 b. *Καὶ ὑπέμεινα συλλυπούμενον.*] *Θεοδώρου. Ἐζήτησα*[1]) *δέ τινα εὑρεῖν κοινωνοῦντά μοι τῆς λύπης καὶ παραμυθούμενον τῇ κοινωνίᾳ· ἦν δὲ οὐδεὶς, χείρονα περὶ ἐμὲ τῶν οἰκείων τὴν γνώμην ἐχόντων.*

Die Ausdrücke v. 22 erklärt Theodor in einem bei Migne abgedruckten lateinischen Fragment bildlich : Das Verhalten der Feinde gegen mich machte mir meine Speise so bitter wie Galle und meinen Trank wie Essig; weil nämlich Speise und Trank in glücklichen Zeiten gut schmecken, in der Trübsal aber anwidern[2]). Im weiteren Verlauf des lateinischen Fragments spricht sich Theodor über die Anwendung dieser Stelle und der folgenden Verse im neuen Testament aus. Der vorliegende lateinische Text ist aber zum Theil völlig unverständlich. Es ist daher sehr erfreulich, dafs sich bei P zu v. 23 ein dem lateinischen Text bei Migne ziemlich wörtlich entsprechendes Excerpt aus Theodor findet, durch welches erst klar wird, was er sagen will, und woran das Concil, in dessen Acten das lateinische Fragment erhalten ist, Anstofs nahm. Die Psalmworte sind nämlich nach Theodor nicht eine Prophetie auf Christus, die Juden und Judas, sondern die Apostel haben diese Stellen gegen ihren ursprünglichen Sinn auf die späteren Verhältnisse und Personen *angewendet*, da jene Aussagen des Psalmisten in Folge des Verlaufes der Dinge auf die Juden etc. pafsten. Ich lasse die beiden Texte neben einander abdrucken :

---

[1]) ibid. 409.

[2]) So auch Theodoret : *Καὶ αὐτήν μοι, φησὶ, τὴν τροφὴν πικρὰν καὶ ἀνιαρὰν κατεσκεύασαν· ἀήδονος γὰρ τοῖς μετ' ὀδύνης ἐσθίουσι καὶ ἡδίστη τροφή.*

Usus[1]) autem est evangelista hoc testimonio in Domino, et ipse autem Dominus: *Zelus domus tuae comedit me*, de seipso dicens; et beatus Paulus de Judaeis loquens: *Fiat mensa eorum*, etc.; et beatus Petrus de Juda: *Fiat habitatio eius deserta*. Et certe diversis constitutis rebus, non quasi psalmo modo quidem pro his dicto, iterum autem de illo, et iterum de alio: sed quia de Judaeis dicta sunt plura, qui se separaverunt de Deo et lege, convincentia illorum indevotionem, necessarius[5]) est testimoniorum usus simul et ex rebus captus qualis est, *Dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto.*

Σημειωτέον[2]) *δὲ ὅτι καὶ τούτοις κατεχρήσαντο οἱ ἀπόστολοι, Παύλου μὲν λέγοντος περὶ Ἰουδαίων, Γενηθήτω*[3]) *ἡ τράπεζα αὐτῶν, καὶ τὰ ἑξῆς· Πέτρου δὲ λέγοντος περὶ Ἰούδα, Γενηθήτω*[4]) *ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος. ἀλλ' οὐ πάντως διαφόρων ὄντων τῶν πραγμάτων προφητεία ἦν τὰ ῥητά . . . . . . ἀλλὰ . . . . κατεχρήσαντο ταῖς μαρτυρίαις ὡς ἁρμοζούσαις τοῖς συμβᾶσι πράγμασιν ἐπ' αὐτῶν . . . .*

Ganz im Sinne Theodor's und fast wörtlich ihm entlehnt ist nun auch das Excerpt P's zu v. 22[6]). *Καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν κτἑ.*] *Τοσοῦτον γάρ, φησιν, ἀπεῖχον τοῦ παρακαλέσαι οἱ συγγενεῖς καὶ οἱ δοκοῦντες εἶναι φίλοι, ὥστε τὸ ἐναντίον καὶ αὐτό μοι τὸ ζῆν ἀηδιῶν ἑτέρων ἐπλήρουν. Ταῦτα δὲ ἐπὶ τοῦ κυρίου τὰ ῥητὰ ἐξῆλθεν ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων. Ἃ γὰρ οἱ παλαιοὶ πάσχοντες πρὸς ὑπερβολὴν ἔλεγον πεπονθέναι, ταῦτα ἐπὶ τοῦ κυρίου*

---

[1]) Migne 66, 687.
[2]) Cord. II 387.
[3]) Röm. 11, 9.
[4]) Act. 1, 20.
[5]) Die Corruption der folgenden Worte zeigt der griechische Text.
[6]) Cord. II 387.

κατὰ τὸ ἀληθὲς ἐγένετο. In den Schlufsworten dieses Excerpts : *ὥςτε εἶναι τὰ ῥητὰ τῶν ψαλμῶν καὶ ἱστορίαν καὶ προφητείαν* hat P dagegen einen Ausgleich zwischen Theodor und der herrschenden Theologie herzustellen versucht.

v. 23—26. *Θεοδώρου. Τράπεζαν*[1]) *λέγει τὴν εὐφροσύνην, παγίδα δὲ τὴν συμφοράν. Τὴν οὖν τρυφὴν αὐτῶν καὶ τὴν ἄνεσιν, ἧς ἀπολαύειν δοκοῦσι νῦν, εἰς συμφορὰν μετάβαλε. τῷ πλήθει δὲ τῶν κακῶν οὕτω σκότισον αὐτούς, ὡς μηδὲ βλέπειν δύνασθαι· καὶ μὴ διαλίποις συντρίβων αὐτοὺς καὶ ἅπασαν αὐτῶν συνθλῶν τὴν ἰσχὺν, ἐκ μεταφορᾶς τῶν ταῖς κατὰ νώτου πληγαῖς συγκαπτόντων καὶ συντριβόντων· Θυμὸν δὲ ὀργῆς λέγει τὴν σφοδρὰν ὀργὴν, ἀπὸ τοῦ ὀξυτέρους ἡμᾶς εἶναι θυμουμένους. Μὴ διαφύγοιέν, φησι, τῆς τιμωρίας σου τὴν ὀξύτητα. Ἐπειδὴ γὰρ ὀργὴν μᾶλλον τὴν παραμονὴν λέγει τοῦ θυμοῦ, τὴν τιμωρίαν οὕτω καλεῖ ἀπὸ τοῦ παραμένοντας ταῖς ὀργαῖς ἐννοεῖν τὰς κατ' ἐκείνων τιμωρίας, καθ' ὧν ἂν ὀργιζώμεθα. Τὰ οἰκητήριά, φησιν, αὐτῶν ἀφάνισον, ὡς μὴ εἶναι τὸν κατοικοῦντα. Βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι πανολέθριον τιμώρησαι ἅπαν αὐτῶν ἀφανίσας τὸ γένος, ὡς μηδὲ εἶναι τοὺς διαδεξομένους καὶ οἰκήσοντας ἐν ταῖς προςηκούσαις αὐτοῖς οἰκίαις.*

Ein kurzes Fragment zu v. 27 ist bei Migne abgedruckt; dazu vgl. P bei Cord. II 388. — Das längere Fragment zu v. 28 bei Migne kann wegen der christologischen Deutung nicht von Theodor stammen. N und BH erklären die erste Hälfte des Verses fast gleichlautend : „lafs sie durch Andere von derselben Strafe getroffen werden, die sie uns zugefügt haben“[2]). Das wird also die Deutung Theodor's sein. — Zu 28 b fügen N und BH erläutend hinzu : „um sich derselben zu erfreuen“; P um-

---

[1]) ibid. 410.

[2]) Vgl. P Cord. II 388 : *Ἀνομίαν τὴν τιμωρίαν λέγει.*

schreibt : *καὶ*[1]) *μὴ ἀπολαύσοιεν ὧν ἀπολαύουσι παρά σου οἱ δίκαιοι.*

v. 29. s. Migne. — Die Theodor zugeschriebene Erläuterung zu v. 31 bei Cord. II 412 (*καὶ πῶς ἡμεῖς κτἑ.*) ist wegen der christologischen Deutung wieder unecht. v. 33 a. *Θεοδώρου. Πάντες*[2]) *οὗτοι οἱ νῦν κοινωνοῦντές μοι τῆς πτωχείας καὶ τῆς συμφορᾶς θεασάμενοι ταῦτα κοινωνισάτωσαν καὶ τῆς εὐφροσύνης.* — v. 33 b. *Ἐκζητήσατε*[3]) *τὸν θεόν.*] *Καλῶς ἐπὶ παραίνεσιν τρέπεται καὶ ἀπὸ παραινέσεως εἰς ὕμνον ὡς σύνηθες αὐτῷ. Μελετησάτω ὑμῖν, φησι, τῶν τοῖ θεοῖ προσταγμάτων, καὶ ἔργον ὑμῖν γενέσθω ζητεῖν τὰ τῷ θεῷ ἀρέσκοντα· οὕτω γὰρ ἀπολαύσετε τῆς παρ' αὐτοῦ σωτηρίας.*

v. 36 a. Denn Gott errettet Zion.] N ergänzt : men qrâbâ dmâqdonâjê vadjaunâjê = „aus dem Kriege mit Macedoniern und Griechen."

74.

Die Inhaltsangabe Theodor's und N's, mit welchem letzteren BH buchstäblich übereinstimmt, s. ZatW. 1885 S. 90. Auch in P erkennt man wieder ein Excerpt aus Theodor. Dies Excerpt giebt ein Erkennungszeichen der makkabäischen Psalmen an, nämlich den in ihnen herrschenden heftigen Affect[4]).

v. 1. *Ἵνα τί, ὁ θεὸς, ἀπώσω εἰς τέλος.*] *Θεοδώρου. Οὐκ*[5]) *ἐπὶ μέμψεως τὸ ἵνα τί, ἀλλὰ διαποροῦντος. καὶ*

---

[1]) ibid.

[2]) ibid. 413.

[3]) ibid. 414 = דרשו.

[4]) Cord. II 517. *Ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων εἴρηται ἡττηθέντων ὑπὸ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν καὶ δεομένων ἀπαλλαγῆς. ἡ γὰρ ἐν τοῖς ῥητοῖς περιπάθεια ταύτην εἶναι πείθει τὴν ὑπόθεσιν.*

[5]) Cord. II 529. Vgl. die Uebersetzung von N : lau kad met'adal 'âmar hâdê. 'elâ kad metdamar dmen 'ailejn šbiḥâtâ l'ailejn ç'irâtâ šaniv.

γὰρ σύνηθες τοῦτο τῷ προφήτῃ, τὸ ἵνα τί· κέχρηται μέντοι αὐτῷ συνεχῶς, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὥστε δεῖξαι, ὅτι ἐστί τις αἰτία τῶν χαλεπῶν ἁπάντων ἄδηλος τοῖς ἀνθρώποις, καὶ οὐχ ἁπλῶς τοῖς βαρυτέροις ἡμᾶς περιπίπτειν ἐᾷ κακοῖς ὁ θεός. Τίς ἄρα, φησὶν, ἡ αἰτία, δι' ἣν οὕτως ἡμᾶς ἀπέβαλες; ἐκ μεταφορᾶς τῶν ἀπωθουμένων [1]) οὓς μισοῦσι καὶ οὐ προσιεμένων οὐδὲ ἐγγίζειν συγχωρούντων.

Ὠργίσθη ὁ θυμός σου ἐπὶ πρόβατα νομῆς σου.] Θεοδώρου. Ἐπεσήμανται [2]) ἡμῖν καὶ ἑτέρωθι, ὅτι πολλαχοῦ τὴν ὀργὴν ἐπιτετηρημένως λέγει τὴν παράτασιν τοῦ θυμοῦ· λέγει μὲν οὖν καὶ ἀδιαφόρως τὸν θυμὸν ὀργὴν καὶ τὴν ὀργὴν θυμόν. Ἔστι δὲ καὶ ὅπου τετηρημένως τὴν ὀργὴν αὐτὴν λέγει τὴν παράτασιν, ὡς θυμοῦ κυρίως ὄντος τῆς κινήσεως. τοῦτο γοῦν κἀνταῦθα δείκνυσι διὰ τοῦ, ὠργίσθη ὁ θυμός σου. λέγει γὰρ ὅτι παρέτεινες τὸν καθ' ἡμῶν σου θυμὸν, καὶ ἐπέμεινας ἐπὶ πολὺ θυμούμενος ἡμῖν τοῖς προβάτοις τῆς σῆς νομῆς· ἵνα εἴπῃ· οὓς αὐτὸς ἐποίμανες ἀεὶ καὶ ἔμενες φροντίζων τε ἡμῶν καὶ διοικῶν τὰ καθ' ἡμᾶς.

v. 2. Μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου.] Θεοδώρου. Καὶ [3]) ἐν τῷ μγ' ψαλμῷ τὰ κατὰ τοὺς Μακκαβαίους λέγων, μέμνηται τῶν παλαιῶν τῶν κατ' Αἴγυπτον, κἀνταῦθα ὁμοίως. μνήσθητί, φησιν, ἡμῶν, τῆς συναγωγῆς σου· ὅτι αὐτὸς συνήγαγες διεσπαρμένους κατὰ χώρας, τότε, ὡς εἰκὸς, καὶ δουλεύοντας. Καλῶς δὲ τὸ, ἐκτήσω· ἐπειδήπερ οἱ κτώμενοί τι, διὰ καμάτων ἀεὶ τὰς κτήσεις ἑαυτοῖς περιποιοῦνται. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ θεὸς πολλοῖς τοῖς θαύμασιν ἀφελῶν αὐτοὺς τῆς Αἰγυπτίων καταδυναστείας ἰδίους ἀπέφηνεν. Vgl. dazu N : קנית קדם] bʿamlê raurbê vabtedmrâtâ. vafraqt men meçrejn šabṭâ djartutâk men bišâtâ da'ḥidân hvai leh. šabṭâ hârkâ lmalkuteh d'alâhâ dʿal ʿamâ qârê [4]).

[1]) Cord. ἀποθουμένων.

[2]) Cord. II 530.

[3]) ibid.

[4]) Zu den letzten Worten vgl. den Anonymus bei Cord. II 531

v. 4b. Die von den Feinden aufgestellten Zeichen sind nach Theodor bei Migne 693 die vor den Thoren aufgestellten Siegeszeichen; nach N und BH an der Spitze der Lanzen angebrachte Zeusbilder, welche sie ihre Siegeszeichen nannten [1]).

v. 5 s. Migne l. l. — v. 7b. *Θεοδώρου. Βέβηλον* [2]) *δὲ οὐ πάντως τὸ ἀκάθαρτον καλεῖ, ἀλλὰ πολλαχοῦ καὶ τὸ κοινόν* [3]). *Οὕτως ἐν ταῖς βασιλείαις* [4]) *τό· Οὐκ εἰσὶ βέβηλοι ἄρτοι. Οὐκ αἰδεσθέντες φησὶν, οὐδὲ ὅτι ναὸς ἦν σὸς, ὥς τι κοινὸν οἰκοδόμημα καθεῖλον, ἀδιαφόρως μέχρι τῆς γῆς κατασπάσαντες.*

v. 9a. Unter den „Zeichen" verstehn N und BH die früher von den Israeliten erlebten Wunder. So auch der Herakleot [5]). *Λέγουσι γὰρ πολλὰ ἐλέγετο περὶ Ἰσραηλιτῶν· ὅτι θάλασσα δι' αὐτοὺς διέστη· ὅτι πέτρα ἐγέννησε ποταμούς· ὅτι ῥάβδος ἐβλάστησε· καὶ ἄλλα μυρία, ὧν ἡμεῖς οὐδὲν εἴδομεν.* Man wird dies für die Erklärung Theodor's halten dürfen, um so mehr, als der Herakleot sich auch die folgende Erklärung Theodor's angeeignet hat. 9b. *Θεοδώρου. Ἀλλ'* [6]) *οὐδὲ προφήτης τίς ἐστι παρ' αὐτοῖς, ὃς δυνήσεται τὰ ἐν κρυφῇ παρ' ἡμῖν ἢ λεγόμενα ἢ γιγνόμενα προλέγειν αὐτοῖς, καὶ φυλάττεσθαι τὴν ἡμετέραν ἔφοδον· ἐγίγνετο γὰρ καὶ ταῦτα παρ' αὐτοῖς διὰ*

(= Theodor ?): *Ὅτι γὰρ τὴν ῥάβδον ἐπὶ τῆς βασιλείας λέγει, ἐπισεσήμανται ἡμῖν καὶ ἑτέρωθι, καὶ μάλιστα ἐν τῷ μδ'* (45, 7) *ψαλμῷ, σαφῶς αὐτὸ λέγοντος ἐκ μεταφορᾶς τῶν βασιλέων τῶν τὰ σκῆπτρα μετακεχειρισμένων κτέ.*

[1]) Athanasius bei Cord. II 532: *Τὰ σύμβολά, φησι, τοῦ πολέμου. λέγει δὲ τὰ καλούμενα παρὰ τοῖς στρατεύμασι σίγνα ...... τὸ δὲ ἀναδιπλασιάζειν ἐν τῷ κατονομάζειν τὰ σημεῖα, ἀποθαυμάζοντος ἤδη, πῶς ὁ θεῖος ναὸς ταῖς τῶν πολεμίων παρεδόθη χερσί.*

[2]) Cord. II 553.

[3]) Vgl. N: ṭavešv h. šaḥemv.

[4]) 1 Sam. 21, 5.

[5]) Cord. II 523.

[6]) Cord. II 534.

τῶν προφήτων· οἷον καὶ τὸ παρὰ Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου, ὅπως, τῶν τῆς Συρίας βασιλέων πολεμούντων, προλαμβάνων ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅσαπερ ἐβουλεύοντο. καὶ τοῦτο ἡμᾶς σαφέστερον ἡ τετάρτη τῶν βασιλειῶν διδάσκει [1]).

v. 10 b. Θεοδώρου. Πρὸς [2]) τὸ, ἕως πότε, βλέπει καὶ τοῦτο τῷ ἄνω ἐπισυνημμένον· ἀντὶ τοῦ· ἕως πότε ὀνειδιεῖ καὶ παροξυνεῖ; μέχρι πότε ἐνδώσεις αὐτοῖς ὀνειδίζειν τε ἡμᾶς ἐπὶ τούτοις καὶ φθέγγεσθαι ῥήματα παροξυσμῶν καὶ χλεύης μεστά; Σύμμαχος δὲ τὸ παροξυνεῖ σαφέστερον εἶπε, προπηλακίσει· ἀντὶ τοῦ, χλευάσει, παίξει. Ταῦτα γὰρ ἔλεγον, ὡς οὐδὲ τῶν προτέρων γεγενημένων, ἀλλὰ μάτην αὐτῶν ὅτι γέγονεν εἰς αὐτοὺς τοιαῦτα καυχωμένων.

v. 11. Ἵνα τί ἀποστρέφεις τὴν χεῖρά σου;] Θεοδώρου. Ἐπειδὴ [3]) χεῖρα καλεῖ τὴν ἐνέργειαν, οὐκέτι, φησὶν, ὑπερτίθεσθαι δίκαιον, τοιούτων ὄντων τῶν παρὰ τῶν ἐχθρῶν, τὸ ἡμῖν τε βοηθῆσαι κἀκείνους τιμωρήσασθαι· τοῦτο γὰρ οὐ γιγνόμενον, ἐπὶ πλεῖον αὐτοῖς ἐπιτρέψει τοῦ καὶ χρήσασθαι τοῖς λόγοις καὶ ὀνειδίζειν ἡμᾶς, ὡς οὐδενὸς μὲν οὐδέποτε τοιούτου περὶ ἡμᾶς γεγενημένου, μάτην δὲ ἡμῶν ψευδομένων, δοκοῦντα ἔγγυθεν ἔχειν ὧν λέγουσι τὴν ἀπόδειξιν. Ἐκ μεταφορᾶς δὲ αὐτὸ εἶπε τῶν ἐπὶ τῆς χειρὸς ἐχόντων τι ἀγαθὸν, καὶ ἀποστρεφόντων εἰς τοὐπίσω, ὅταν διδόναι μὴ βούλωνται [4]).

---

[1]) Vgl. das Excerpt bei N : נביא] damqadem gâlê lan neklâ dab'eldbâbain. 'ajk d'âbed hvâ 'elišaʿ.

[2]) Cord. ibid.

[3]) Cord. ibid.

[4]) Den letzten Satz hat sich der Herakleot (Cord. II 524) fast wörtlich zu eigen gemacht. Bei demselben findet sich folgende interessante Erklärung des Verses : ἢ ἀντὶ τοῦ· ἕως πότε ἀποκρύπτεις τὴν σαυτοῦ χεῖρα ἤτοι τὴν ἐνέργειαν, μὴ βουλόμενος αὐτοῖς δεῖξαι, ὅσον ἰσχύει ἡ δεξιά σου; Ἐπεὶ ἐν εἰκόσι καὶ στύλαις οἱ βασιλεῖς καθεζόμενοι [? κατεχόμενοι], προτείνουσι τὴν δεξιὰν ὑπτιοῦντες ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν, ὡςανεὶ καταπαύοντες τοὺς πολεμίους. Σὺ δέ, φησι, δέσποτα οὐχ οὕτω ποιεῖς, ἀλλὰ περιστρέψας αὐτὴν εἰς τὰ ὀπίσω, παντὶ πολεμίῳ χώραν διδοὺς φέρεσθαι ἐφ' ἡμῖν.

v. 14. לעם לציים übersetzen LXX: *λαοῖς τοῖς Αἰθίοψι.* Dazu *Θεοδώρου. Πόλεμος*[1]) *ἦν Αἰγυπτίοις ἀεὶ πρὸς Αἰθίοπας πλησιοχωροῦντας αὐτοῖς. Τῆς οὖν πληγῆς γενομένης καὶ ἀπολομένου τοῦ βασιλέως, ἀπολομένων δὲ τῶν ἀρχόντων, ἀπολομένου δὲ τοῦ στρατοῦ παντὸς, ἐπελθόντες οἱ Αἰθίοπες κάκιστα τὴν χώραν διέθηκαν. Ἔθηκας τοίνυν, φησὶν, αὐτὸν, ἵνα εἴπῃ τὸν Αἰγύπτιον, κατάβρωμα τῶν Αἰθίοπων, οἳ τὴν χώραν ἐπελθόντες ἔρημον οὖσαν στρατοῦ τε καὶ βασιλέως, ἐνεμήθησαν καὶ κατέφαγον*[2]).

v. 15. *Σὺ διέῤῥηξας πηγὰς καὶ χειμάῤῥους.*] *Θεοδώρου. Ὕδατά*[3]), *φησιν, ἡμῖν κατὰ τὴν ἔρημον οὖσιν ἔδωκας. Τὸ δὲ χειμάῤῥους ἵνα εἴπῃ τὸ τῶν ὑδάτων αἰφνίδιον, ὅτι μὴ κατὰ συνήθειαν ῥέοντα ὕδατα διὰ μόνην τὴν αὐτῶν χρείαν ἐκδοθῆναι πεποίηκε. Τοιοῦτοι γὰρ οἱ χειμάῤῥοι, οὐ κατὰ συνήθειαν φερόμενοι, ἀλλ' αἰφνίδιον ἐπιῤῥέοντες.* — v. 15b. *Θεοδώρου. Τὰ μὲν*[4]) *δέδωκας ὕδατα παρὰ συνήθειαν, τὰ δὲ ἐπέσχες παρὰ τὴν φύσιν, οἷον δὴ τοῦ Ἰορδάνου. ἡ μὲν οὖν δευτέρα τῶν βασιλείων*[5]) *μέμνηται*

---

[1]) Cord. II 536.

[2]) Genau so N (und fast gleichlautend BH): lʿamâ ʿašinâ dkušâjê bnai thumhon vbazuh. vkad (l. kad) ḥzau dašhât men palâḥê. So auch Theodoret. — Athanasius (Cord. II 536) sagt: *Λαοὺς δὲ ἐνταῦθα τὰς τῶν παρὰ Ἰνδοῖς ὀρνέων ἀγέλας φησὶν, αἳ καὶ τῶν Αἰγυπτίων κατήσθιον τὰ σκηνώματα* [l. *σώματα*] *ἐκριφένθα ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἐν τῇ γῇ.*

[3]) Cord. II 537. Theodoret hat sich diese Erklärung wieder fast wörtlich angeeignet.

[4]) ibid.

[5]) Hier hat sich Theodor ein sonderbares Quid pro quo zu Schulden kommen lassen. LXX übersetzen v. 15b *Σὺ ἐξήρανας ποταμοὺς Ἠθάμ* (איתן). Damit combinirt Theodor 2 Sam. 8, 9 f., wo erzählt wird, der König [Thoi] von Hamath (LXX *Ἡμὰθ*) habe, in Folge des Sieges Davids über Hadadezer, seinen Sohn Joram (LXX *Ἰεδδουραμ*, al. *Ἰεδδουραν*) mit Geschenken zu David geschickt. Durch das Land dieses Königs, meint nun Theodor, sei der Jordan geflossen, und nach diesem Lande sei der Jordan im Psalm benannt. Dabei übersieht er aber, dafs seine ganze Combination sich auf einen einfachen Schreib-

τοι βασιλέως Ἠθὰμ, Ἰέδδουρον τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πρὸς τὸν Δαβὶδ μετὰ πολλῶν ἀποστείλαντος[1]) δώρων, ὑπὲρ ὧν τὸν Ἀδραζὰρ ἐτιμωρήσατο, σφόδρα πρὸς αὐτὸν πολεμίως διακείμενον. Συμβαίνει δέ που καὶ δι' ἐκείνων, ὡς εἰκὸς, φέρεσθαι τὸ ὕδωρ τοῦ Ἰορδάνου· ὅθεν ἀπὸ τοῦ μερικοῦ ποταμοῦ Ἠθὰμ τὸν Ἰορδάνην ὠνόμασεν ὁ προφήτης. Οὐκ εὔδηλον μέντοι νῦν ἡμῖν, οὐδὲ σαφὲς τοῦτο καθέστηκεν ἀκριβῶς, τίς ἄρα ὁ Ἠθὰμ τόπος ἢ χώρα, ἀπὸ τῆς ἐγγενομένης ταῖς ὀνομασίαις τῶν τε τόπων καὶ τῶν πόλεων ἐναλλαγῆς, ἣν μάλιστα πολλὴν καὶ διάφορον προβαίνων ὁ χρόνος εἰργάσατο.

v. 18. Θεοδώρου. Ἐπειδὴ[2]) εἶπεν ἄνω, ἕως πότε ὁ θεὸς ὀνειδιεῖ ὁ ἐχθρὸς, παροξυνεῖ ὁ ὑπεναντίος τὸ ὄνομά σου εἰς τέλος; καλῶς ἐνταῦθα, μνήσθητι ταύτης, τουτέστι τῆς συναγωγῆς, ὑπὲρ ἧς τοσαῦτα ἐποίησας, ὑπὲρ ἧς τοσαῦτα εἰργάσω. Ἀπόβλεψον πρὸς τοὺς ἐχθροὺς ὀνειδίζοντας καὶ ὀργῆς ἄξια φθεγγομένους, ὡς οὐ γενομένων ποτὲ τοιούτων. Καὶ ἀπόδειξιν τούτου τιθέμενος τὰ νῦν κατέχοντα κακὰ· καὶ δεῖξόν, φησιν, ὅτι γέγονε διὸ νῦν ἐπαμύνεις.

v. 19. Θεοδώρου. Θηρία[3]) διὰ τὴν ὠμότητα τοὺς πολεμίους εἰπὼν, πένητας καλεῖ τοὺς τῷ φρονήματι ταπεινούς. Μακάριοι γὰρ οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν[4]).

Auf die Zeit der syrischen Verfolgung hat unsern Psalm aufser Theodor auch das Targum bezogen, welches נבל v. 22 wiedergiebt durch מלכא טפשא = Ἀντίοχος Ἐπιμανής.

---

fehler in seinem Exemplar des 2. Samuelisbuches (Ἠθὰμ statt Ἡμὰθ) stützt. Theodor hat daher sehr gut gethan, am Schlusse seiner Ausführung die vorsichtige Restriction zu geben.

[1]) Cord. ἀποστείλαντες.

[2]) Cord. II 539.

[3]) ibid. — LXX lasen לְחַיּוֹת.

[4]) Matth. 5, 3.

79[1]).

Diesen Psalm haben unter den Alten aufser Theodor auf die makkabäische Zeit gedeutet: Theodoret, Athanasius[2]), R. Obadja Gaon[3]), ein Arabs[4]), und beziehungsweise der Herakleot[5]) und Apollinarius[6]). N[7]) und BH überschreiben: „Auf die Makkabäer, welche klagend die Leiden vortragen, von denen sie betroffen wurden, und Gott um Hülfe bitten.“ Theodor's ausführliche ὑπόθεσις lautet[8]): *Θεοδώρου. Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανὴς μάλιστα πάντων πλεῖστα διέθηκε κακὰ τὴν Ἱερουσαλὴμ, πολλοὺς μὲν ἀνελὼν καὶ κατασφάξας τῶν Ἰουδαίων, μωλύνας δὲ καὶ τοῖ θεοῦ τὸν ναόν. ναὸν γὰρ αὐτὸν πεποιηκὼς τοῦ Διὸς, καὶ βωμὸν ἀνέστησεν ἐπὶ τῷ Διὸς ὀνόματι, καὶ θυσίας ἐπετέλει. Ἐντεῦθεν οἱ μὲν συνέπραττον τῶν Ἰουδαίων· οἱ δὲ ἀναγκαζόμενοι θύειν, καὶ μὴ βουλόμενοι, ἀπώλλυντο, ἀδίκως καὶ παρανόμως σφαττόμενοι, ἀναιρούμενοι, διαφόροις ἀπολλύμενοι θανάτοις· ὡς πολὺ μὲν ἀνθρώπειον αἷμα περὶ τὸν ναὸν ἐκχεῖσθαι καὶ τὴν πόλιν, μένειν δὲ ἐπὶ πλεῖστον καὶ ἄταφα τῶν τελευτώντων τὰ σώματα, καὶ τὰ μὲν ὑπὸ θηρίων, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ὀρνέων ὡς εἰκὸς ἀναλίσκεσθαι. γέγονε δὲ παραπλήσιον τούτοις καὶ ἐπὶ Δημητρίου τοῦ βασιλέως, καὶ τούτου μάρτυς ἀξιόπιστος ἡ Μακκαβαϊκὴ γραφὴ, μετὰ τὴν διήγησιν τῶν γεγονότων*

---

[1]) Von ψ 75 an finden sich bei Migne überhaupt keine Fragmente Theodor's mehr.

[2]) Cord. II 659.

[3]) Bei J. Viccars, Decapla in Psalmos, Londini 1655.

[4]) Ibid.: „Josephus, qui scripsit historiam Macchabaeorum, et Hebraei tunc temporis, hunc psalmum intelligunt de miseriis Judaeorum sub Antiocho, quando Jerusalem erat combusta.“

[5]) Cord. II 656 bis.

[6]) ibid. 660. — Aufserdem nach Delitzsch, Psalmen 1867: Cassiodor, Bruno und Notker.

[7]) Der syrische Text ZatW. 1885 S. 90. — Auch P ist wieder ein Excerpt aus Theodor (und Theodoret).

[8]) Cord. II 659.

αὐτῆς τοῦ ψαλμοῦ τῆς μαρτυρίας μεμνημένη, ὡς τότε λαβούσης τὴν ἔκβασιν. καὶ περὶ μὲν τοῦ Ἀντιόχου πολλὰ διηγησαμένη ἕτερα, φησὶν οὕτως [1]). Καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματός σου, καὶ ἐμόλυναν τὸ ἁγίασμα. Περὶ δὲ τῶν κατὰ Δημήτριον εἰπὼν, ὅπως Βακχίδην ἀπέστειλεν ὁ βασιλεὺς ἅμα Ἀλκίμῳ τινὶ τῶν Ἰουδαίων, ἐπὶ τῷ παραδοῦναι αὐτῷ [2]) τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔθνους, κατασφάξαι δὲ τοὺς τοῦ Ματταθία υἱούς· ὅπως δὲ μετὰ δόλου προςενεχθέντες τοὺς τοῦ λαοῦ πολλοὺς ἀνεῖλον, ὕστερόν φησι [3]). Καὶ συνέλαβεν ἐξ αὐτῶν ἑξήκοντα ἄνδρας καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ, κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε· τὰς σάρκας τῶν ὁσίων σου καὶ τὰ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεεν κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν ὁ θάπτων. Ταῦτα οὖν ὁ μακάριος Δαβὶδ ἐκ προςώπου τῶν Μακκαβαίων φησὶν, οἳ τὸν ὑπὲρ πάντων πόλεμον πρὸς τοὺς Ἀντιόχου στρατηγοὺς ἀνεδέξαντο, Ματταθία μὲν ἀρξαμένου, διαδεξαμένου δὲ παρ' ἐκείνου τὸν πόλεμον τοῦ υἱοῦ. Εἰκότως οὖν ἐκείνοις καὶ ἁρμόσει τὸ ἀθυμεῖν τε ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις καὶ λέγειν αὐτὰ πρὸς τὸν θεὸν, αἰτοῦντας τυχεῖν τῆς παρ' αὐτοῦ βοηθείας· ὃ ἐκ τῆς ὑπὲρ τοῦ νόμου προθυμίας καὶ τὸ δικαίως αἰτεῖν ἐκέκτηντο.

v. 1. Ὁ θεὸς, ἦλθοσαν ἔθνη.| Θεοδώρου. Ἐπειδὴ [4]) κληρονομία καὶ κτῆσις ἰδία τοῦ θεοῦ ἐλέγετο ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας, καὶ μάλιστα Ἱερουσαλὴμ, ὡς καὶ τὸν ναὸν ἐκλεξαμένου καὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον, εἰς τὸ ἐν αὐτῷ ὡς ἐν ἰδίῳ τοὺς αὐτῷ προςήκοντας οἰκεῖν· Ἰδού, φησι, τῶν σῶν ἐκράτησαν ἄλλοι, καὶ τὰ σὰ ὑπὸ ἄλλων κατέχεται· καὶ οὐ κατέσχον ἁπλῶς, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐμόλυνον ἐκεῖνον τὸν ναὸν τὸν τῇ θρησκείᾳ ἀφωρισμένον [5]).

---

[1]) 1 Makk. 1, 37.

[2]) Cord. αὐτὴν.

[3]) 1 Makk. 7, 16.

[4]) Cord. II 660.

[5]) Cord. ἀφωρισμένων. BH fügt hinzu : „durch den Altar des Zeus."

v. 1b. *Θεοδώρου.* Ἐν [1]) *τοσαύτῃ κατέστησαν ἐρημίᾳ* [2]) *τὴν πόλιν, οὕτω πανταχόθεν τὰς οἰκήσεις καταῤῥίψαντες, ὡς μηδὲν ἀφεστάναι ἐκείνης τῆς πρὸς βραχὺ γιγνομένης ἐπὶ τῇ τῶν ὀπωρῶν φυλακῇ.* v. 2. *Ἔτι καὶ τὰ νεκρὰ σώματα ἄταφα καταλιμπάνοντες, παρεσκεύαζον ὑπὸ ὀρνέων τε καὶ θηρίων καταναλίσκεσθαι* [3]). *Ἓν γάρ ἐστι κατὰ τὸ σύνηθες αὐτῷ δοκοῦν, μὴ διαιρεῖσθαι τὰ ἐκλεκτὰ τῶν μεμολυσμένων, καὶ τὰς θνησιμαίας σάρκας τῶν δούλων σου βρώματα τοῖς πετεινοῖς προκεῖσθαι καὶ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς. Ἐπεσημηνάμεθα δὲ καὶ ἐν τῷ νς΄ ψαλμῷ, ὅτι ἰδίωμα τοῦτο παρὰ τῷ μακαρίῳ Δαβὶδ συνεχῶς εὑρισκόμενον.*

v. 3. *Ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτῶν.*] *Θεοδώρου. Σφόδρα* [4]) *αὐτὸ ἐμφαντικῶς εἶπε. τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ φόνος, ὥςτε αἷμα δίκην ὕδατος φέρεσθαι περὶ τὴν πόλιν κενουμένην, οὐδὲ ταφῆς ἀξιουμένων τῶν τελευτώντων. Καλῶς δὲ τὸ, οὐκ ἦν ὁ θάπτων, ἐπήγαγε. οὕτω γάρ, φησιν, ἀναιδῶς ἀναιροῦντες, οὐδὲ ἐκ τούτων κόρον ἔλαβον, ἀλλ' ἔτι καὶ μετὰ τοσοῦτον φόνον καὶ τοσαύτην ὀργὴν καὶ τὸν θάνατον τῶν ἀπολλυμένων περὶ τοὺς ἀποθανόντας τὴν ὀργὴν ἐπιδεικνύμενοι ταφῆς αὐτοὺς οὐκ ἠξίουν.*

v. 4. *Ἐγενήθημεν ὄνειδος τοῖς γείτοσιν.*] *Θεοδώρου. Τότε* [5]) *οὖν ἡμᾶς οἱ περιοικοῦντες ἐχλεύαζον, ὀνειδίζοντες, ὡς οὐδὲν ὄφελος δεξαμένους ἀπὸ τῆς περὶ σὲ διαθέσεως* [6]). *Πολλαχοῦ δὲ ἐν τοῖς ψαλμοῖς τῶν Μακκαβαίων μέμνηται τῶν γειτόνων, ὡς ὀνειδιζόντων εἰκότως, ἐπειδὴ πολλοὺς παρ' αὐτῶν ὑπέμειναν πολέμους.*

---

[1]) Cord. ibid.

[2]) Cord. *ἠρεμίᾳ.*

[3]) Nach N und BH sind עבדיך Eleazar [N falsch Elišá] und die sieben Söhne der Schamoni (*Σαλομονή*), 2 Makk. 6. 7. Nach N חסידיך „die 80 (60 ?) Männer, welche sie umbrachten." 1 Makk. 7, 16.

[4]) Cord. II 661.

[5]) Cord. II 661 f. Die Nachbarn sind nach N und BH die Edomiter.

[6]) Die wörtliche Uebersetzung hiervon bei N : 'ajk dlâ iratnan medem men baitâjutâk [l. baitâjutan] dalvâtâk.

v. 8. *Μὴ μνησθῇς ἡμῶν ἀνομιῶν ἀρχαίων.*] Θεοδώρου. Ἄνωθέν [1]), φησι, καὶ ἐξ ἀρχῆς πολλὰ παρ' ἡμῶν ἔπταισται [2]) καὶ ἠγνωμόνηται εἰς σέ [3])· μὴ δὴ πάντων ἐκείνων νῦν λάβῃς μνήμην· πρὸς γὰρ σύγκρισιν ἐκείνων καὶ μικρὰ ἅπερ ἐπάθομεν. . . . Θεοδώρου. Ὀξεῖαν [4]) δὲ μᾶλλον χάρισαι τὴν σὴν φιλανθρωπίαν καὶ προκαταλαβοῦ ἡμᾶς ἐν πολλῇ πτωχείᾳ καταστάντας καὶ ὀλίγους γενομένους καὶ μικροῦ πάντῃ καταναλωθῆναι κινδυνεύοντας. καλῶς δὲ τὸ, προκαταλαβέτωσαν, ὡς ἐγγὺς ὄντων τοῦ παντελῶς ἀπολέσθαι καὶ οὐδὲ δυναμένων λοιπὸν ἀνακληθῆναι κατ' αὐτῶν, εἰ νῦν ὑπέρθεσιν λάβοιεν.

v. 9. Θεοδώρου· Καὶ [5]) εἰ μὴ δι' ἡμᾶς (οὐκ ἄξιοι γάρ) διὰ γοῦν σαυτὸν ἀπάλλαξον, καὶ ὅτι πάντες ἐπὶ τῷ παραδόξῳ θαυμάζοντες, μετὰ πολλῆς σου τῆς δόξης μνημονεύσουσι· καὶ ὑπὲρ τοῦ σε παρὰ πᾶσιν ὀνομάζεσθαι θαυμαζόμενον, μᾶλλον ἑλοῦ περιδεῖν ἡμῶν τὰ πταίσματα . . . . Θεοδώρου. Διὰ [6]) πολλῶν δὲ ἔδειξεν ὅτι δικαίως τῆς παρ' αὐτοῦ βοηθείας τυχεῖν ὀφείλουσι. πρῶτον, ὅτι ἡ αὐτοῦ κτῆσις παρὰ τῶν ἐχθρῶν κατέχεται· εἶτα ὅτι ὁ ναὸς μεμόλυνται· πρὸς τούτοις, ὅτι πολὺς φόνος αὐτῶν ἐγένετο· ὅτι ὀνειδίζουσιν οἱ ἐχθροί· ὅτι δικαιότερον ἂν εἴη εἰ ἐχθροὶ τιμωρηθεῖεν, μάλιστα οὐ γνωρίζοντες τὸν θεόν· ὅτι καὶ πρὸς δόξαν αὐτοῦ συμβάλλεται τὸ πρᾶγμα· ὅτι εἰ μὴ βοηθήσειε, πολλὴ παρὰ τῶν ἐχθρῶν ἐπακολουθήσει ἡ χλεύη.

v. 11. Zu אסיר bemerkt N: ʿaman d'asir vaḥbiš b'oreš-lem; zu תמותה: dmen 'idai 'antjâkos. — v. 12. Die Nachbarn sind nach N wieder die Edomiter; zu חרפוך bemerkt

---

[1]) Cord. II 662.

[2]) Cord. ἔπτεσται.

[3]) N und BH nennen das goldene Kalb. Vgl. dazu den Herakleot, Cord. II 657: λέγει δὲ τὰς παλαιὰς τοῦ λαοῦ εἰδωλολατρίας κτἑ.

[4]) ibid.

[5]) ibid. 663.

[6]) ibid.

derselbe, und fast gleichlautend BH : 'ajk mân dlâ mâçê 'ant lamʿadârutan. Damit stimmt genau überein P [1]) : *ὠνείδισάν σε οἱ περίοικοι ἡμῶν, ὡς οὐδὲν οὔτε δυνάμενον οὔτε βοηθήσαντα ἡμῖν.*

v. 13. *Θεοδώρου. . . . Ἐξομολογησόμεθά* [2]) *σοι διὰ βίου.*] *ὁ γὰρ αἰὼν ἢ τὸν παρόντα βίον ἢ συνήθως μετ' αὐτοῦ δηλοῖ καὶ τὸν μέλλοντα. Γενεὰ δὲ καὶ γενεὰ διαδοχὰς ἀνθρώπων σημαίνει πλείονας . . .*

80.

Theodor's griechische Inhaltsangabe zu diesem Psalm und N's kurzen Auszug daraus s. ZatW. 1885 S. 90 f. [3]). Noch etwas mehr gekürzt hat BH. P bemerkt, nachdem er den Psalm zunächst (nach Theodoret) auf die babylonische Gefangenschaft gedeutet hat : *Τινὲς* [4]) *δὲ καὶ τοῦτον εἰς τοὺς Μακκαβαίους ἀναφέρουσι, δεομένων ἀπαλλαγῆναι τῶν κατεχόντων συμφορῶν.* Natürlich ist Theodor damit gemeint. Auch der Herakleot kennt diese Deutung (Cord. II 671. 673), entscheidet sich aber schliefslich für Theodoret.

v. 2. *Θεοδώρου. Ἰσραὴλ* [5]) *καὶ Ἰωσὴφ τὸν αὐτὸν λέγει, παρ' ἑνὸς καὶ αὐτοῦ κατὰ τὸ εἰωθὸς τὸ ἔθνος καλῶν. Σύ, φησιν, ὁ καθάπερ ποιμὴν ἡμᾶς ἐξήγαγες ἐξ Αἰγύπτου καὶ δι' ἐρήμου τῇ σῇ κηδεμονίᾳ ἤγαγες, παντοδαπῶν αὐτοὺς ἀγαθῶν ἀξιώμενος, τὰ ὅμοια καὶ νῦν ποίησον περὶ ἡμῖν.*

v. 3. *Θεοδώρου. Ὡς* [6]) *ἂν εἴπῃ συλλήβδην τοῦ παν-*

---

[1]) Cord. II 656.

[2]) ibid. 664. Von dem bei Cord. abgedruckten Fragment gehört nur der mittlere Theil Theodor an, die mystische Auslegung am Schlufs Didymus, demselben vielleicht die ersten Worte.

[3]) Eine Fortsetzung der Inhaltsangabe unter Theodor's Namen bei Cord. II 675 (*Δηλοῖ δὲ κτὲ*) gehört Theodoret an.

[4]) Cord. II 667.

[5]) ibid. 676.

[6]) Cord. II 676.

τὸς γένους· ἐμφάνηθι γοῦν, φησιν, ἐναντίον ἡμῶν, τουτέστι, πρὸ ἡμῶν. Σὺ καθηγοῦ ἐν πολέμοις καὶ εἰς φυγὴν τρέπε τοὺς ἐναντίους. καὶ γὰρ εἰώθασιν οἱ εὐδόκιμοι τῶν στρατηγῶν προηγεῖσθαι καὶ προκινδυνεύειν τῶν ἄλλων.

v. 6. Θεοδώρου. Καὶ [1]) τὸ ποτὸν δὲ πολλάκις τοῖς δάκρυσι πληροῦμεν, οὕτως οὐδένα καιρὸν ἑαυτοὺς ἀνεῖναι δυνάμεθα. τὸ οὖν, ἐν μέτρῳ, τουτέστι πλῆρες. οὕτω, φησὶ, πληροῦμεν δακρύων τὸ ποτὸν, ὥςπερ οἱ μέτρῳ τι διδόντες καὶ πληροῦντες αὐτὸ πάντως διὰ τὴν τοῦ μέτρου συμπλήρωσιν. τί δὲ τούτων τὸ αἴτιον; v. 7.

v. 9. 10. Ἄμπελον ἐξ Αἰγύπτου μετῆρας.] Θεοδώρου. Ἡμεῖς [2]), φησιν, ἐσμὲν ἐκεῖνοι, οὓς δίκην ἀμπέλου ἐν τῇ Αἰγύπτῳ διάγοντας ἐξέσπασάς [3]) τε καὶ μετήγαγες. ἀλλὰ καὶ οὐδὲν κώλυμα ἀφῆκας γενέσθαι, οὐδὲ συνεχώρησάς τινι τῇ παρόδῳ ἡμῶν ἐναντιωθῆναι, ἀνελὼν ἅπαντας, καὶ ὥςπερ ὁδόν τινα ἐξομαλίσας, καὶ ἐξευμαρίσας [4]) ἡμῖν τὰ πράγματα· καὶ οὕτως ἡμᾶς κατὰ πάσης τῆς γῆς κατῴκισας· λέγει δὲ τῆς γῆς τῆς ἐπαγγελίας [5]).

v. 12. Θεοδώρου. Ἐξετάθησαν [6]) γὰρ καὶ μέχρι τῆς θαλάσσης· ἦσαν γὰρ οἱ καὶ τὴν παραθαλασσίαν οἰκοῦντες μέχρι ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου. Ἠβουλήθη δὲ εἰπεῖν, ὅτι εἰς πλῆθος ἐπέδωκαν, καὶ κατέσχον πᾶσαν τὴν γῆν, τὰ ὄρη, τὰ παραθαλάσσια, τοὺς ποταμοὺς, ὥςτε ἁπάντων ἔχειν τὴν ἀπόλαυσιν, εἴ τέ τι ἀπὸ θαλάσσης καλὸν, εἴ τέ τι ἀπὸ ὀρέων εἴτε καὶ ἑτέρωθεν. Τῷ δὲ ὁμοιώματι μᾶλλον ἐλάμπρυνε τὸν λόγον, ἐν ἀμπέλου τάξει τὸν λαὸν εἰςαγα-

---

[1]) ibid. 677.

[2]) ibid.

[3]) Cord. ἐξήσπασας.

[4]) Cord. ἐξωμαρίσας.

[5]) Ein unter der Formel τοῦ αὐτοῦ sich hier anschliefsendes Fragment zu v. 11 bei Cord. II 678, in welchem der „Schatten“ des Weinstocks nach Hebr. 10, 1 auf den gesetzlichen Cultus gedeutet wird, der auf den beiden „Bergen“ Silo und Zion gepflegt wurde, kann schwerlich von Theodor stammen.

[6]) Cord. ibid.

γῶν, καὶ ἐκσπασθέντα ἐκ τῆς Αἰγύπτου, καὶ μετενεχθέντα εἰς τὴν Παλαιστίνην ἐκεῖ τε φυτευθέντα καὶ ἐκτείναντα ὥςπερ κλήματα τὸ πλῆθος, ἀψάμενον τῶν ὀρέων, ἀψάμενον τῆς θαλάσσης, κυκλώσαντα τὸν ποταμόν. διὰ πάντων μέντοι τὴν παλαιὰν εὐπραγίαν αὐτῶν ἐσήμανε.

v. 13. *Θεοδώρου. Ἤρκεσεν* [1]) *αὐτῷ ἡ τῆς ἀμπέλου παραβολὴ καὶ εἰς ἀπόδειξιν τῆς παλαιᾶς εὐπραγίας καὶ εἰς παράστασιν τῆς νῦν συμφορᾶς. Ἄμπελος γὰρ οὐδὲ μιᾶς ἀσφαλείας ἠξιωμένη πρόκειται πᾶσι τοῖς παρερχομένοις εἰς λύμην, ἑκάστου διὰ τὸ ἐκ τοῦ καρποῦ ὀρέγεσθαι εὐκόλως ἐπειςιόντος, ὅταν μηδὲν τὸ κωλῦον ᾖ. περιελὼν οὖν τὸν φραγμόν, φησι, τὸν ἡμέτερον (δηλαδὴ τὴν ἀσφάλειαν ἡμῶν καὶ τὴν παρά σου φυλακὴν) ἔδωκας ἡμᾶς τοῖς ἐναντίοις, ὥςτε εὐχειρώτους εἶναι παντὶ τῷ βουλομένῳ, οὕτω πᾶσιν εὐάλωτοι καθεστήκαμεν.*

v. 14. Der Eber aus dem Walde ist nach N und BH Antiochus; ebenso Theodor. *Ἐλυμήνατο αὐτὴν ὗς ἐκ δρυμοῦ.*] *Θεοδώρου. Τὸν Ἀντίοχον* [2]) *λέγει, μάλιστα πάντων κακῶς αὐτοῖς χρησάμενον καὶ πολλὰ διαθέντα κατὰ τὴν πόλιν, τὴν χώραν, τὸ ἔθνος, τὸν ναὸν, οὐδὲν εἶδος ἐλλελοιπότα πονηρίας. Ὅρα δὲ, ὅπως κατὰ αὔξησιν παρέστησε τῶν κακῶν τὴν ἐπίτασιν. σφόδρα γὰρ ἄμπελον λυμαίνεται, κἂν κοινὸν εἶναι κἂν ἥμερον τὸν χοῖρον συμβαίνῃ· πλεὸν δὲ, ὅταν εἰ καὶ ἄγριος εἴη καὶ τῶν ἐν ὄρεσι διαιτωμένων· ἂν δὲ καὶ τῶν ἀγρίων μεμονωμένος* [3]) *καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀγρίους τῶν χοίρων ἀκοινώνητος, ἔτι χαλεπώτερον* [4]) *τὸ κακόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἰσχυροὶ καὶ μάλιστα ἄγριοι, οἷοίπερ καὶ ἐπὶ τῶν λύκων· οἱ γὰρ μεμονωμένοι καὶ καθ' ἑαυτοὺς διάγοντες, μείζονα ἔτι τοῦ κακοῦ τὴν ἐπίτασιν φέρουσι. Τὸ γὰρ μονιὸς ἄγριος τοῦτο λέγει.*

---

[1]) ibid.

[2]) ibid. 679.

[3]) LXX übersetzen זיז שׂדי mit *μονιὸς ἄγριος.*

[4]) Cord. *χαλεπότερον.*

τουτέστιν, ὥςπερ ὗς ἄγριος μεμονωμένος καὶ πρὸς πάντας ἀκοινώνητος, οὕτως ἡμᾶς κατενεμήσατο· καὶ γὰρ ἐκεῖνος οὐ τοῦ καρποῦ μόνον ἅπτεται, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς πολλάκις τοῖς φυτοῖς λυμαίνεται.

v. 15. Θεοδώρου. Σφόδρα [1]) ἐμπαθῶς αὐτὸ εἶπε καὶ ἐλεεινῶς· αὐτάρκως ἐν τοῖς ἄνω ἀποδειξάμενος αὐτῆς τὴν ἐρήμωσιν καὶ τῆς ἐρημώσεως τὴν ἐπίτασιν, ἐπήγαγε καιρίως τὸ, ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην, δεικτικῶς ὅμου καὶ ἐμπαθῶς. Σὺ τοίνυν, φησὶν, ὁ τῆς ἀμπέλου ταύτης γεωργὸς, βλέπε αὐτῆς τὴν ἐρήμωσιν καὶ τὴν διαφθορὰν, ὡς οὐκ ἀρκοῦντος λόγου δεῖξαι τὴν ἐρήμωσιν, εἰ μὴ καὶ ὀφθείη. Οὐ μόνον γεωργοῦ ἀλλὰ καὶ ἰατροῦ χώραν τὸν θεὸν ἀναλαβεῖν ἐξήτησεν· ἰατροῦ γὰρ τὸ ἐπισκέψασθαι, ὅςτις δι' ἑαυτοῦ ποιεῖται τὴν ἐπίσκεψιν. Οὐκοῦν ἐνδημῆσαι μὲν ὡς ἰατρὸν, ὡς γεωργὸν δὲ καταρτίσαι τὴν ἄμπελον βούλεται, ἀναιροῦντα τὸν νοητὸν σκώληκα, ἢ καὶ τὰ περιττὰ ἐκτέμνοντα κλήματα, μόνα δὲ καταλιμπάνοντα ἀφ' ὧν παρπὸν φέρειν δυνήσεται.

v. 16 b. Θεοδώρου. Ἀπὸ [2]) τοῦ παραδείγματος ἐπὶ τὸ πρόςωπον μετέβη. ἃ γὰρ αὐτῷ προςήκοντα ὡς ἐπὶ παραδείγματος ἔλεγε περὶ τῆς ἀμπέλου, ταῦτα εἰς αὐτὸν πάλιν ἐπάγει καλῶς. ὥςπερ οὖν καὶ ἄνω εἰπὼν, ἐπὶ τὴν προςευχὴν τοῦ δούλου σου, καὶ, ψωμιεῖς ἡμᾶς, μετῆλθεν ἐπὶ τὸ παράδειγμα, ὡς περὶ ἀμπέλου λέγων καὶ τὰ ἀκόλουθα· οὕτως πάλιν ἀπὸ τοῦ παραδείγματος ἀνατρέχει υἱὸν ἀνθρώπου, ἵνα εἴπῃ ἡμᾶς, ἀπὸ τοῦ ἑνικοῦ τὸν λαὸν λέγων [3])· ὡς ὅταν λέγῃ τὸ, κατεπάτησέ με ἄνθρωπος [4]), οὐ περὶ ἑνὸς λέγει, ἀλλὰ περὶ πολλῶν. ἀποδέδωκε μέντοι αὐτῷ τὸ, ἐπίβλεψον, ἵνα ᾖ· καὶ ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν ἄμπελον ταύτην· ποίαν; σαφὲς αὐτὸ ἐπάγει· καὶ τὸν

---

[1]) Cord. II 680. — Ob die letzten Worte dieses Fragments (von ἀναιροῦντα an) wirklich von Theodor stammen, ist mir zweifelhaft.

[2]) ibid.

[3]) So auch N : lbarnâšâ d'itauhj 'amâk ; und BH : l'amâ hânâ.

[4]) ψ 55, 2 LXX.

υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ, τουτέστιν ἡμᾶς. πρόσχες ἡμῖν, φησιν, οὓς αὐτὸς συνεστήσω, καὶ ἰσχυροὺς τοῖς οἰκείοις πολλάκις ἀπέφηνας θαύμασι.

83.

Nach der bei Cord. II 716 unter Theodor's Namen angeführten Inhaltsangabe wäre dieser Psalm auf die Rückkehr aus dem Exil zu beziehen. Allein diese Inhaltsangabe trägt in der Catene mit Unrecht den Namen Theodor's; sie gehört Theodoret an. Von Theodor's Erklärung ist griechisch Nichts erhalten. N[1]) und BH beziehen den Psalm auf die makkabäische Zeit, und P bemerkt: *Ἀμφιβάλλεται*[2]) *δὲ ὁ χρόνος· οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν Μακκαβαίων, οἱ δὲ μετὰ τὴν ἐπάνοδον λέγουσι τοῦτο γενέσθαι.* Ebenso ein Diodor zugeschriebenes Fragment[3]), welcher sich für die makkabäische Beziehung auf 1 Makk. 5, 1 f. beruft.

v. 6 wird von N und BH auf die Vernichtung des israelitischen Cultus bezogen. Daſs N und BH die Deutung Theodor's abspiegeln, ist nicht zweifelhaft[4]).

108.

Von der Erklärung Theodor's zu diesem Psalm ist ein griechisches Fragment nicht erhalten. Nach N[5]), womit BH übereinstimmt, ist er ein Siegeslied der Makkabäer. P bemerkt: *Ἔχει*[6]) *δὲ συγγένειαν πρός τε τὸν νς' καὶ τὸν*

---

[1]) S. ZatW. 1885 S. 98.

[2]) Cord. II 710.

[3]) ibid. 716.

[4]) Zu v. 9 bemerkt Theodoret (und der Herakleot): *Ἀσσύριοι κατ' ἐκεῖνον οὐκ ἐβασίλευον τὸν καιρόν· αἰνίττεται τοίνυν ὁ λόγος τοὺς Σαμαρείτας, ἀποίκους Ἀσσυρίων ὄντας μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν δέκα φυλῶν ἐν ταῖς ἐκείνων οἰκήσαντας πόλεσιν.*

[5]) S. ZatW. 1885 S. 99.

[6]) Cord. III 199.

νθ'· τοῦ μὲν γὰρ ἔχει τὰ πρῶτα, τοῦ δὲ τὰ τελευταῖα. ἀμφότεροι δὲ Μακκαβαϊκοί, οὗτος δὲ ἐπινίκιος μᾶλλον ἢ συμφορῶν διηγηματικός. — Zu v. 8 אעלזה ergänzen N und BH: „über die Macedonier." Alles Excerpt aus Theodor.

109.

Alle Kirchenväter aufser Theodor haben diesen Psalm auf Christus, die Juden und Judas gedeutet[1]). Von Theodor's Erklärung ist im Griechischen Nichts[2]) erhalten; dennoch lassen sich die Grundzüge seiner Auslegung mit Sicherheit reconstruiren. N[3]) und BH deuten den Psalm auf die Leiden der Makkabäer. Zu תפלתי v. 7 ergänzen sie: דעל בוטל נמוסיך מצלין. Zu v. 20 Ende ergänzt N: qdâm malkâ ḥanfâ, und P[4]) umschreibt *Καὶ ὅσοι, φησί, διέβαλλόν με τῷ Ἀντιόχῳ.* v. 31 Ende משפטי נפשי erläutert BH: „d. i. der gottlose Antiochus"; N: Antiochus und Demetrius. — Theodor hat den Psalm, wie den 55., auf den Hohenpriester Onias bezogen, denn ohne Zweifel ist Theodor gemeint, wenn P[5]) sagt: *Ἐκ προςώπου εἰρῆσθαι τὸν ψαλμόν τινες εἶπον τῶν ἐν τοῖς Μακκαβαίοις φιλαρέτων, φευγόντων καὶ ἐλαυνομένων, οἷον Ὀνίου καὶ τῶν λοιπῶν, οὓς τῆς ἱερωσύνης ἀπήλασαν ἑτέροις ταύτην ἀπεμπολήσαντες.* Auf Grund hiervon kennzeichnen sich nun auch einige weitere kurze Umschreibungen bei P als Excerpte aus Theodor. Der Betende v. 4 ist der Hohepriester: *Ἐγὼ δὲ προςευχόμην.*] *Ἀντὶ*[6]) *τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν.*

---

[1]) Vgl. statt aller Theodoret: *Τὸ σωτήριον πάθος καὶ τὴν Ἰουδαίων μανίαν καὶ τὴν Ἰούδα προδοσίαν οὗτος ὁ ψαλμὸς προθεσπίζει.*

[2]) Ein bei Cord. III 230 ihm zugeschriebenes Fragment gehört Theodoret an.

[3]) S. ZatW. l. l.

[4]) Cord. III 217.

[5]) ibid. 212.

[6]) Cord. III 214.

τοσαύτη δέ, φησιν, ἦν ἁπλότης ἐμοῦ περὶ αὐτοὺς, ὥςτε ἐκείνων τοιαῦτα ἐπιτηδευόντων, ἐμὲ ἐπὶ τῶν ἐναντίων καὶ προςεύχεσθαι περὶ αὐτῶν. δῆλον δέ ἐστιν ὃ λέγει, καὶ οὐ ψεύδεται. Ἀνάγκην γὰρ ὁ ἀρχιερεὺς ἔχει ὑπὲρ πάντων προςεύχεσθαι, καὶ μάλιστα τῶν οἰκείων.

v. 8. *Γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι. καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος.*] *Καὶ*[1]) *ἐπειδὴ πᾶσαν ἁμαρτίαν, φησὶν, εἵλοντο διὰ τὸ ἐπιτυχεῖν τῆς ἀρχιερωσύνης, σύντεμε μάλιστα τὰς ἡμέρας αὐτῶν, ἵνα ζώντων καὶ ὁρώντων αὐτῶν τὴν ἀξίαν ἕτερος ἀφαρπάσῃ. Μετὰ δὲ τοῦτό, φησι, καὶ αὐτοὺς ἄνελε, ὥςτε διαβῆναι τὴν συμφορὰν εἰς τοὺς ἐξ ἐκείνων. ἐπιφέρει γάρ·*

v. 9. *Γενηθήτωσαν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ὀρφανοὶ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ χήρα.*] *Ἀντὶ τοῦ, μετὰ δὲ τὸ ἀφαιρεθῆναι τὴν ἀξίαν τῆς ἀρχιερωσύνης, καὶ θανάτῳ παραδοθεῖεν κτέ.*

v. 20. *Τοῦτο τὸ ἔργον κτέ.*] *Ἀντὶ*[2]) *τοῦ, ταῦτα πάντα ὑπομείνειαν οἱ κακοποιήσαντές με καὶ ἐκβάλλοντες ἀπὸ προςώπου κυρίου, τουτέστι τῆς ἀρχιερωσύνης.*

v. 23 b. *Ἐξετινάχθην ὡςεὶ ἀκρίδες.*] *Τοσαύτη*[3]) *γάρ με φυγή, φησιν, ἔλαβε τῶν ἐχθρῶν καταδιωκόντων, ὥςτε πηδᾶν καὶ ἅλλεσθαι τόπον ἐκ τόπου διὰ τὴν ἔπειξιν, καὶ βαδίζειν σχολαίως μὴ δύνασθαι.*

144.

Hupfeld giebt an[4]), dieser Psalm sei von Theodoret und einem andern griechischen Schriftsteller auf die makkabäische Zeit gedeutet. Aber Theodoret, den Hupfeld nicht eingesehen haben kann, bezieht ihn vielmehr auf die Kämpfe nach der Rückkehr aus dem Exil. Der „andere griechische Schriftsteller“ ist zuerst von Agellius citirt.

---

[1]) ibid.
[2]) ibid. 216.
[3]) Cord. III 217.
[4]) Psalmen a. l.

Das bei Rosenmüller[1]) wieder abgedruckte Citat lautet: Ὡς ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων τοῦτον τὸν ψαλμὸν φθέγγεται ὁ μακάριος Δαβὶδ, νενικηκότων μὲν καὶ ἅπαξ καὶ δὶς καὶ πολλάκις τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς· αἰτούντων δὲ τὴν τελείαν ἀπαλλαγήν. Dafs dies Theodor's Worte sind, ergiebt sich aus N und BH, welche dem Psalm die Ueberschrift geben: „Dank der Makkabäer für ihren Sieg, den sie über ihre Feinde davon getragen hatten.“ Auch P[2]) kennt einen ἄλλος, der den Psalm auf die makkabäische Zeit gedeutet habe; und der Herakleot[3]) sagt: Ὁ μὲν (= Theodoret) εἰς Ζοροβάβελ τοῦτο εἴρηκεν ἁρμόζειν, ὁ δὲ (= Theodor) εἰς τοὺς Μακκαβαίους, εὐχαριστοῦντας ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τοῦ λαοῦ. Endlich basirt die anonyme Paraphrase des ganzen Psalms bei Cord. III 762—766 auf makkabäischer Deutung und wird daher als ein Excerpt aus Theodor zu betrachten sein. Ich führe hieraus noch die folgenden Stellen an.

v. 1 b. Ὁ διδάσκων τὰς χεῖράς μου εἰς παράταξιν, τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον.] Φαίνονται ἐμπειρίᾳ κεχρημένοι πολεμικῇ πλείστῃ[4]) ἐπὶ τῇ νίκῃ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν· ἀλλ' οὐχ ἑαυτοῖς ταύτην ἀνατιθέασιν, ἀλλὰ τῷ θεῷ, δεικνῦντες ὡς οὐδὲ ἐμπειρία ἐν πολέμοις ὠφελεῖ μὴ τυχόντα τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς.

v. 2 Ende. Ὁ ὑποτάσσων τὸν λαόν μου ἐπ' ἐμέ.] Δικαίως εὐχαριστοῦσιν οἱ Μακκαβαῖοι ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τοῦ λαοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἦν ὁ Μακκαβαῖος βασιλεὺς, ἵνα ἑκόντες αὐτῷ ὑποταγῶσι τῇ ἀνάγκῃ τῆς βασιλείας· ἀλλ' ἐπειδὴ συνεβούλευεν ἐκείνοις ὑπὲρ τοῦ νόμου πολεμεῖν, ἐπείθοντο δὲ οἱ μετ' αὐτοῦ, αἰσθόμενος ὡς οὐκ ἦν δυνάμεως ἀνθρωπίνης τοσούτους πείθειν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, τὴν αἰτίαν τῷ

---

[1]) Scholia in Psalmos a. l.
[2]) Cord. III 761.
[3]) ibid. 766.
[4]) Cord. πλήστει.

θεῷ ἀνατίθησιν. οὕτω γοῦν ἐντελίζων ἑαυτὸν οὕτω φησί·

v. 3. *Κύριε τί ἐστιν ἄνθρωπος κτἑ.*] *Τί γάρ εἰμί, φησιν, ἐγὼ, ἢ τί ὁ πατὴρ ὁ ἐμὸς, ὅτι τοσοῦτόν μοι δῆμον ὑποτάττεις, ὥςτε ὑπακούειν μου ἐν τοῖς ἀναγκαίοις· οὕτω γὰρ πείθονται ὡςανεὶ τοῦ θεοῦ ἐπιθέντος τὰ προστάγματα.*

v. 4. *Ἄνθρωπος ματαιότητι ὡμοιώθη.*] *Καὶ καθόλου μὲν γάρ, φησι, πᾶς ἄνθρωπος οὐδέν ἐστι κτἑ.*

v. 8 a. Zu שׁוא bemerkt N : hanau dejn gudâfâ dʿal 'alâhâ = „d. h. Lästerungen gegen Gott.“ 8 b. P : *οὐ γὰρ ἐγὼ αὐτοῖς ἐπῆλθον, ἀλλὰ ἐκεῖνοι ἐμοὶ, τοῦ ναοῦ με καὶ τῶν πατρίων ἐκβάλλειν σπουδάζοντες.*

v. 10. *Τῷ διδόντι τὴν σωτηρίαν τοῖς βασιλεῦσι· τῷ λυτρουμένῳ Δαβὶδ τὸν δοῦλον αὐτοῦ ἐκ ῥομφαίας πονηρᾶς.*] *Ὑμνήσω σέ, φησι, δέσποτα, ὅτι πάλιν δι' ἡμῶν νικησάντων ἀνακτήσεται τὰ πάτρια, καὶ μέλλομεν ἔχειν συνήθως βασιλέας τοὺς ἐκ τοῦ Δαβίδ* [1]. *ἐν ἡμῖν γὰρ νικῶσιν ἀνακαινίζεται τοῦ Δαβὶδ ἡ βασιλεία.*

v. 11. *Ῥῦσαί με καὶ ἐξελοῦ με ἐκ χειρὸς υἱῶν ἀλλοτρίων.*] *Ἃ οὖν παρέσχες ἤδη, φησὶ, δέσποτα, βεβαίωσον εἰς τέλος, τελεῖαν ἡμῖν τὴν νίκην χαριζόμενος. ὅθεν καὶ διπλασιάζει τοὺς στίχους κτἑ.*

Kiel, den 8. April 1886.

---

[1]) Vgl. N und BH : lmalkâ dmen dâvid metjabal.

Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta.

Von S. Reckendorf.

Die altäthiopische Bibelübersetzung ist eine Tochter der alexandrinischen Uebersetzung und giebt als solche Veranlassung zu der Frage, in wie weit sie für die Reconstruction dieser Uebersetzung als Zeuge auftreten darf. Zum Verständniſs dieses Problems ist es nöthig, unter Uebergehung der älteren Geschichte der Septuagintaforschung den jetzigen Stand der Untersuchungen auf diesem Gebiete klarzulegen.

Es geht gegenwärtig eine neue Strömung durch die Septuagintaforschung; man ist bestrebt die Grundlage für die Benutzung der Septuaginta zu sichern und allmählich den originalen Text zu beschaffen, während man früher mit „der" Septuginta, als etwas gegebenem, operirte, ohne Rücksicht darauf, daſs unter den Handschriften eine heillose Verwirrung herrscht, die doch vor allen Dingen das Classificiren der Zeugen nöthig gemacht hätte. Selten schlug man aus den vom Vaticanus B (Holmes II) abweichenden Handschriften Kapital für die Textesgestaltung, systematisch nie, B war die Septuaginta schlechtweg. Erwägt man aber, wie groſs die Verderbniſs der Lesarten ist (ein Blick auch nur auf *einen* Vers bei Holmes überzeugt davon), und wie groſs die Möglichkeit ist, daſs auch durch wenig Handschriften vertretene Lesarten das Ursprünglichere geben, so wird man es als eine Wohlthat betrachten, daſs der alte Bann gebrochen wurde, und die Forschung vor die Aufgabe trat, das handschriftliche Material nach Gruppen zu ordnen und auch die Aussagen

scheinbar unwichtiger Zeugen wenigstens nicht mit Stillschweigen zu übergehen.

Das Hauptverdienst hat sich in dieser Richtung De Lagarde erworben; er war es, der am entschiedensten auf die bekannten, früher aber nie gewürdigten Stellen bei Hieronymus [1]) hinwies, die besagen, daſs zu des Hieronymus Zeiten eine scharfe Sonderung der Septuagintarecensionen bekannt war, der Art, daſs im Süden, von Alexandria ausgehend, die Recension des Hesychius; im Norden, von Konstantinopel und Antiochia ausgehend, die Lucians; in der Mitte zwischen beiden, in Palästina, die hexaplarische des Origenes maſsgebend war. Damit sind vorerst einige Mittel für die Construction eines gereinigteren Septuagintatextes gegeben: es handelt sich darum, diese drei groſsen Recensionen in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, indem man sie von dem Beiwerk, das sich im Lauf der Zeit an sie angesetzt hat, reinigt. Ist dies gelungen, so darf man nicht erstaunt sein, drei Zeugen vor sich zu sehen, die in ihren Aussagen erst recht auseinandergehen, da in den Handschriften alles durcheinander geflossen ist, Verbindungsfäden von einer Recension zur andern laufen, die ursprünglich nicht da waren und ein Bild engerer Verwandtschaft darstellen, als richtig ist. Aber selbst wenn Hesychius, Origenes und Lucianus herausgeschält sind, haben wir noch keinen richtigen Septuagintatext; denn wenn man es an drei Brennpunkten theologischer Arbeit für nöthig erachtete, dem Publikum eine officielle Redaction des Bibeltextes zu bieten, und diese Redactionen selbst stark von einander abwichen (wie man zum Theil schon jetzt sehen kann), so muſs ein Zustand unter den

---

[1]) IX, 1405 in der praefatio in paralip. ad chrom; II, 522 gegen Rufin cap. 2, 27; I, 635 epistula ad Sunniam et Fretelam; die Stellen finden sich noch einmal kurz zusammengefaſst in der praefatio zu De Lagarde's Lucianausgabe S. XIII.

Texten geherrscht haben, der dem heutigen ähnlich sah, und da jedenfalls von den Redactoren nicht mit der nöthigen philologischen Systematik vorgegangen wurde, auch so manches eine tendentiöse Gestalt erhielt, so ergeben Hesych, Origenes und Lucian ebenfalls nicht absolut zuverlässige Aussagen, und es beginnt bei diesem Halteplatz noch einmal ein dornenvoller Weg.

Um nun mit Lucianus martyr zu beginnen, so hat zu seiner vollen Wiederherstellung De Lagarde den Anfang gemacht durch sein Göttingen 1883 erschienenes Werk „librorum verteris testamenti canonicorum pars prior graece." Schon Field hob den lucianischen Charakter der vier holmesischen Handschriften 19. 82. 93. 108 in der Vorrede zu seiner Hexaplaausgabe hervor. Chrysostomus und Theodoret, von denen sich voraussetzen liefs, dafs sie auf Grundlage des antiochenischen Textes arbeiteten, stimmen, wie Field fand, mit den genannten Handschriften [1]), was sich auch in Bezug auf die Eintheilung der Königsbücher ergab. De Lagarde nahm noch die codices 118 und 44 hinzu, aber es zeigt sich hier recht deutlich, dafs die Angaben bei Holmes dringend eine Controle erheischen, wie sie De Lagarde durch eigne Vergleichung der wichtigeren Handschriften geübt hat. In vielen Punkten ist De Lagarde's Text aus Holmes allein gar nicht zu verstehen, öfters steht er in Widerspruch mit sämmtlichen Lucianhandschriften bei Holmes, an andern Orten schweigt Holmes, während Lagarde seinem Texte eine selbständige Gestalt giebt. Es mahnt dies zur Vorsicht bei der Benutzung der holmesischen Varianten; aus vereinzelten Fällen darf nicht auf Verwandtschaft von Handschriften geschlossen werden [2]). Man wird auf alle Fälle gut thun, dem Texte De

---

[1]) Reichliches Material für die Verwandtschaft des dem Chrysostomus vorliegenden Textes mit dem lucianischen bei De Lagarde in der praefatio und früher schon bei Field.

[2]) Man kann bei Holmes öfters die Beobachtung machen, dafs ein

Lagarde's zu vertrauen. Die Art, wie er seine Handschriften benutzt, läfst sich freilich nur beim Estherbuche und für die Genesis zum Theil in De Lagarde's „Genesis graece" erkennen. Die übrigen Bücher geben keinen kritischen Apparat[1]. — Ein weiteres Hilfsmittel zur Er-

---

und derselben Handschrift für die nämliche Stelle verschiedene Lesarten zugetheilt werden. Es verdient auch beachtet zu werden, dafs Field bei Benutzung der in Oxford noch erhaltenen handschriftlichen Collationen des holmesischen Werkes sah, wie häufig im Drucke recht bedeutsame Varianten verschwiegen waren. — Die Collation des cod. chis. bei Holmes (von wo sie auch Tischendorf benutzte) hat sich als ungenügend erwiesen. Theol. Lit. Zeitung 1877, S. 566.

[1]) Ein paar Stichproben mögen erweisen, wie mangelhaft die Arbeit der Oxforder Ausgabe ist. Exod. 1, 13 schreibt De Lagarde *τῶν υἱῶν*, während bei Holmes sämmtliche Zeugen *τοὺς υἱούς* haben. Exod. 2, 1 *ἦν δέ τις ἐκ φυλῆς Λευι* wie 52 (nicht lucianisch), alle anderen *ἐκ τῆς φυλῆς*. Genes. 10, 2 bei De Lag.: *Ιωυναν*. So hat keine einzige Handschrift. Lucianhandschriften werden zu dem Worte nicht angeführt, die Complutensis hat *Ιωιναν*, in v. 4 allerdings *Ιωυναν*, aber auch dort wird kein anderer Lucianzeuge angeführt. 1 Chron. 1, 5 giebt De Lag. mit 19. 108, ebenso im Vers 7 mit 93. 108, *Ιωαναν* (Compl. : *Ιαναν*, also genau יָוָן). — Genes. 10, 2 De Lag. : *Θιρας* statt *Θειρας*. Bei H hat keine Lucianhandschrift so. 1 Chron. 1, 9 liest De Lagarde mit 19. 93. Compl. : *Θειρας*. Ebenso in seiner Genesis graece. Gen. 10, 7 *Σεβεκαθα*, so bei H fünf Handschriften, wovon aber keine lucianisch, 82. 108 haben mit vielen andern *Σαβακαθα*, dieselbe Handschrift 82 soll aber auch *Σεβακαθα* haben! 1 Chron. 1, 9 dagegen liest wenigstens 93 *Σεβεκαθα*, während 108. Compl. *Σεβακαθα* bieten. — Gen. 10, 11 statt *Χαλαχ* : *Χαλακ*. So Compl., über die Handschriften Stillschweigen bei H, was doch nur so gedeutet werden kann, dafs sie *Χαλαχ* lesen. — Am sprechendsten aber ist ein Vergleich der Stellen in der praefatio zu De Lagarde's Ausgabe S. VII ff. mit dem, was H hat. Man betrachte nur 1 Kön. 1, 13 *καὶ εἰσήκουσεν αὐτῆς ὁ κύριος* fehlt bei Holmes Handschrift 93. Zu 1, 15 fehlt 118, dieselbe Handschrift fehlt zu Stellen aus den Versen 16, 17 (zweimal), 18, cap. 2, 10 (zweimal), 12, 20, 24, 25 u. s. w. Ferner fehlen cap. 1, 16 : 108; 1, 17 : 19; 2, 12 : 19, 108; 2, 24 hat H *ποιεῖτε* statt *ποιῆτε* und 19 fehlt. Ueberhaupt ist in Versen wie der letztgenannte, in denen die Handschriften durch Umstellungen von einander abweichen, die Darstellung bei H. dunkel, die Angaben widersprechen sich, einen sicheren Text kann man sich aus dem bei H.

langung des Luciantextes gewähren die Ulfilasfragmente, zum Theil von De Lagarde in der praefatio geprüft (S. XIV). Eine Specialuntersuchung von Ohrloff „Die Bruchstücke vom alten Testament der gothischen Bibelübersetzung kritisch geprüft" hat die Wichtigkeit des Ulfilas deutlich gezeigt. Das Stück aus Nehemia stimmt mit dem Texte, wie ihn Holmes 108 bietet, das Stück aus Esra aber weniger genau mit dem Text von 19. 93. 108. Da der Uebersetzer für alle Stücke derselbe ist, so kann dieser Umstand nicht in verschiedener Uebersetzungsmanier seine Ursache haben, sondern das Esrastück geht auf eine verloren gegangene Lucianhandschrift zurück, die den uns erhaltenen anzureihen ist. — De Lagarde weist auch auf die altslavische Uebersetzung als Lucianzeuge hin; wir werden dieser Uebersetzung noch öfter begegnen und uns die Frage vorlegen müssen, ob sie wirklich lucianisch ist[1]).

Mit Hülfe der lucianischen Recension kommen wir bis in den Anfang des vierten oder den Ausgang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts zurück. Mehr als ein halbes Jahrtausend war seit der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung verflossen, und der Text mufs in dieser Zeit mannigfache Schicksale erlitten haben. Lucian selbst hat andere Uebersetzungen in sein Werk hineingearbeitet[2]) und da er fast ein Jahrhundert nach Origenes lebte (er starb 312), so wird schon durch diese Thatsache nahe gelegt, dafs er die

---

stehenden oft nicht machen. Eine Vergleichung der dem Estherbuche beigegebenen Varianten ergiebt dieselben Resultate. Das hier Angeführte wird genügen.

[1]) Neues Material hat, ohne es zu wissen, Ziegler beigebracht. S. Kautzsch in Theol. Lit. Zeitung 1884, S. 61.

[2]) Das Genauere bei Field in der Vorrede zur Hexapla bei Besprechung Lucians.

Hexapla beizog. Man beachte jedoch, daſs das complicirte und wenig verbreitete Werk des Origenes erst lange nach Lucians Tode von Eusebius und Pamphilus populär gemacht wurde und halte hierzu das sogleich über die Hexapla zu Bemerkende [1]).

Des Origenes Hexapla hat in neuerer Zeit durch Field's groſses Werk eine sorgfältige Reconstruction erfahren [2]). Wie sehr Origenes unter Zuziehung Theodotions arbeitete, zeigt sich nun in allen Einzelnheiten, und es wird eine der Hauptaufgaben der Kritik sein, den Theodotion da, wo er nicht an Obeln und Asterisken zu erkennen ist, aus den Handschriften auszuscheiden. Der Einfluſs Theodotions auf die Septuagintahandschriften muſs überhaupt sehr groſs gewesen sein, gröſser als man gewöhnlich meint. Nicht alles, was mit dem masoretischen Texte gegen den recipirten Septuagintatext geht, ist hexaplarisch, im sechsten Jahrhundert erst kann die Hexapla in weitere Kreise gedrungen sein (s. o.); Theodotion ist schon dem Irenäus, der um 177 starb, bekannt und muſste denen, die einen Ausgleich mit dem masorethischen Texte wünschten, be-

---

[1]) Septuagintastudien scheinen stets das Interesse der antiochenischen Schule auf sich gezogen zu haben. Man sehe Kihn „Die Bedeutung der ant. Schule“ und dessen „Theodor von Mopsueste“, der trotz des Vorurtheils, das Kihn gegen ihn hegt, mit seinen Textstudien seine Zeitgenossen (und viele Spätere) um Haupteslänge überragt. S. auch diese Zeitschr. 1886, S. 265. Die Lehre von der Inspiration der Septuaginta ist auch in dieser Schule heimisch. Kihn „Bdtg. d. ant. Sch.“ S. 99 sagt Theodoret : „Unsere Lehrer theilen mit den griechischen Vätern der ersten Jahrhunderte die Ansicht von der Inspiration der Septuaginta.“ — „jene (die LXX) haben sie nicht ohne göttliche Erleuchtung mit groſser Genauigkeit in das Griechische übersetzt.“ — S. 100 meint Kihn, Lucian habe den hebr. Text zu Rathe gezogen. Das hat noch Niemand erwiesen, und mit der Heranziehung von Rich. Simon's hist. crit. (1685) S. 241 ist nicht gedient. Das Verhältniſs Lucians zu Origenes ist noch zu untersuchen.

[2]) Leider ist die Columne, welche den hebräischen Text in griechischer Umschrift enthielt, völlig übergangen worden.

sonders willkommen sein, weil er im Gegensatze zu Aquila und Symmachus die griechische Sprache mit Geschick handhabte. Manche Handschriftengruppe, die hexaplarisch beeinflufst zu sein schien, tritt von diesem Standpunkte aus in ein neues Licht. Wir müssen uns hier mit dieser Andeutung begnügen [1]).

Die dritte Recension ist die Hesychs, mit der es aber

---

[1]) Die Frage, ob Origenes seine Arbeit in der Ueberzeugung anfertigte, dafs der masorethische Text (MT) mit dem echten Septuagintatext identisch sei, ist sowohl für die Dogmatik wie auch für die Textkritik von Bedeutung. Dafs seine einzige Absicht die gewesen sei, die Kluft zwischen Septuaginta und MT auszufüllen, ist nicht richtig. Seine Worte im comm. in Matth. XV, 14 können nur beweisen, dafs die *πολλὴ διαφαρά* seiner Septuagintazeugen ihn zu dem Entschlusse drängte, dem traurigen Textzustande ein Ende zu machen; damit verband er das Bestreben, auch dem MT gerecht zu werden. Dafs der Text der Septuaginta nach seiner Meinung mit MT conform war (Bleek-Wellhausen, Einleitung in das A. T. (5) S. 548) ist auch aus Hieronymus nicht zu erweisen, aus dessen Worten (in dem Briefe an Sunnia und Fretela) : „ea autem (sc. editio) quae habetur in *ἑξαπλοῖς* et quam nos vertimus, ipsa est, quae in eruditorum libris *incorrupta* et *immaculata* LXX interpretum translatio reservatur" nur hervorgebt, was *ihm* anderthalb Jahrhunderte nach Origenes die alexandrinische Uebersetzung war, während Origenes mit seinen Worten *καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ Ἑβραικῷ μὴ κείμενα οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντῃ περιελεῖν* zu erkennen giebt, dafs er von der Unechtheit der Septuagintazusätze nicht überzeugt ist. Recht instructiv ist ferner die Stelle des Origenes ad Afric. § 5, in der er offen bekennt, den Compromifs zwischen Septuaginta und MT nur eingeleitet zu haben, um den Christen bei ihren Disputationen mit Juden (*πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι*) einen Text in die Hand zu gehen, der sich mit dem recipirten jüdischen Texte deckte und vor der Unannehmlichkeit schützte, Stellen zu citiren, die in dem jüdischen Texte nicht stehen, oder mit Citaten, die im eigenen Texte fehlen, überrascht zu werden (*μὴ προσφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίοις*). — Nach allem, was über Origenes bekannt ist, wird man einen sorgsamen Mann in ihm sehen dürfen, der die ihm zu Gebote stehenden Mittel mit einer für seine Zeit hervorragenden Sachkenntnifs prüfte.

zur Zeit noch übel bestellt ist. Veröffentlicht ist als hesychisch noch nichts, und welche der erhaltenen Zeugen den Hesych in sich bergen, darüber ist das letzte Wort auch noch nicht gesprochen. Man wird aus geographischen Gründen zunächst auf die koptische und äthiopische Bibelübersetzung schliefsen, aber noch fehlt das Band, das diese Uebersetzungen an den Namen Hesychs knüpfen könnte. Dazu kommt, dafs in allerneuester Zeit von Cornill in seinem Ezechielcommentar auf eine andere Gruppe von Zeugen, auf die Handschriften 29, 68, 120, 121, 122, deren Zusammengehörigkeit schon früher bekannt war, hingewiesen und ihr hesychischer Charakter behauptet wurde. Aehnlich wie bei Lucian Chrysostomus durch seine Citate den Beweis lieferte, dafs in den Handschriften 19, 82 u. s. w. eben Lucian erhalten sei, so führt Cornill den Cyrill als Hauptzeugen an, und wie in der complutensischen Polyglotte ein 1514—1517 gedruckter Luciantext vorliegt, so wäre auch hier in der sogenannten Aldina schon im Jahre 1518 zu Venedig ein Hesych gedruckt worden. Eines steht fest, wenn Hesych in der Aldinagruppe steckt, dann ist aus der koptischen, äthiopischen und anderen mit diesen verwandten Uebersetzungen (darüber Genaueres später) für seine Wiederherstellung nichts zu erreichen, denn die Collationen der äthiopischen und griechischen Texte, die unten folgen werden, lehren einen Zusammenhang mit allem Andern eher als mit der Aldinagruppe.

Ehe wir uns zu einer genaueren Betrachtung des Aethiopen wenden, noch eine Bemerkung. Bei dem Streben, aus Origenes, Lucian und Hesych die Grundlage für einen neuen Septuagintatext zu gewinnen, darf nicht vergessen werden, dafs neben den Gruppen, aus denen sich der Text dieser drei Redactoren zusammensetzt, andere existiren, die sich zwar nicht mit einem grofsen Namen decken können, aber doch auf textkritischen Werth An-

spruch erheben, sei es, daſs sie zu dem Material, das sie den drei Recensionen entnehmen, neues, anderweits nicht verarbeitetes fügen, sei es, daſs sie uns ohne weiteres in sehr frühe Zeit zurückführen und von keiner der Recensionen beeinfluſst sind. Wo sich eine Gruppe mit charakteristischen Eigenthümlichkeiten findet, ist sie willkommen und künftighin im textkritischen Apparat der Septuaginta verwendbar. Dies gehört mit zu den Erwägungen, in denen Untersuchungen über den Werth der altäthiopischen Bibelübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta ihre Berechtigung finden [1]).

Rücksichtlich der äthiopischen Bibelübersetzung muſs vor allen Dingen einiges über ihr Alter und über die Verhältnisse, unter denen sie zu Stande kam, festgestellt werden. Indem wir nun annehmen, daſs die Einführung des Christenthums die Uebersetzung des alten Testaments in die Sprache des zu bekehrenden Volkes nothwendig mit sich bringt, erhält die Frage folgende Fassung: wann haben die Aethiopen das Christenthum erhalten? [2])

Die Hauptquelle für die Beantwortung dieser Frage ist Rufin, der um das Jahr 371 zum Christenthum übertrat, also, wie sich zeigen wird, nicht zu lange nach der Bekehrung der Aethiopen; wenn er daher erzählt, er habe seinen Bericht nach Edesius, dem nachmaligen Presbyter von Tyrus, der an der äthiopischen Mission selbst bethei-

---

[1]) Auch der Vaticanus hat noch immer seinen groſsen Werth, und Nestle gründete in neuerer Zeit hierauf die Hoffnung, mit Hülfe des Vaticanus und der Hexapla den Text bis in die Zeit vor Origenes zu verfolgen.

[2]) Ueber die Geschichte der Einführung des Christenthums siehe Hiob Ludolf in seiner Historia aethiopica III, 2, 12 u. flg.; Dillmann „die Anfänge des axumitischen Reiches" in den Abhandlungen d. Berl. Akad. 1878 S. 210 und vor allem in denselben Abhandlungen 1880 S. 7 flg. „zur Geschichte des axumit. Reichs."

ligt war, so ist dies an sich recht gut möglich. Nach Abzug aller entschieden falscher Zuthaten hat sich als unverdächtig Folgendes ergeben.

Meropius, ein Philosoph aus Tyrus, wird auf einer Reise an die äthiopische Küste verschlagen, wo er mit Hinterlassung zweier Anverwandten, Frumentius und Aedesius, stirbt. Diese werden vom Könige freundlich aufgenommen, gewinnen sich durch ihr Benehmen die Achtung aller Leute und verpflanzen das Christenthum unter die Aethiopen. Nachdem sich eine gröfsere Christengemeinde gebildet hat, reist Frumentius, der Hauptmissionär [1]), zu Athanasius nach Alexandria, wird von diesem zum Bischof geweiht und kehrt wieder auf das Feld seiner Thätigkeit zurück, um nun im gröfseren Mafsstabe für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken [2]).

Rufin's Bericht leidet an geographischen und chronologischen Mängeln, uns sind vor allem die letzteren beachtenswerth. Da wird mitgetheilt, Athanasius habe kurz zuvor selbst das Bischofsamt angetreten; das war 328, also die Weihe des Frumentius etwa 330. In demselben Athem wird gesagt, Meropius habe seine Reise nach dem Vorbild des Reisenden Metrodoros gemacht, was, die Richtigkeit der ersten Angabe vorausgesetzt, entschieden falsch ist. Nun berichtet Athanasius in seiner 356 verfafsten Apologie,

---

[1]) Das war er allem Anscheine nach; alle grofsen Einrichtungen, die sich an die Einführung des Christenthums in Aethiopien knüpfen, werden auf ihn zurückgeführt, während Aedesius in der äthiopischen Geschichte weiter keine Rolle spielt. Man mag ferner von der äthiopischen Darstellung halten, was man will, so ist doch darauf Werth zu legen, dafs aus der ältesten Mission nur *ein* Name verherrlicht wird : Abû Salâmâ.

[2]) Der Bericht findet sich auch bei den Aethiopen und zwar in einer doppelten Recension, ist aber nicht einheimischen Ursprungs, sondern griechischen Schriftstellern entnommen und für uns werthlos. Die Namen sind alle gefälscht. Abû Salâmâ für Frumentius ist vielleicht echt. Dillmann „zur Gesch. d. ax. Reichs“ S. 13.

der Kaiser Constantius habe den von ihm zum Bischof von Axum geweihten Frumentius durch *Αιζανας* und *Σαζανας*, die Könige von Aethiopien, auffordern lassen, sich vor dem arianischen Bischof Georgius wegen athanasianischer Gesinnung zu rechtfertigen. Kurz vorher, so meint Dillmann[1]), sei die Weihe des Frumentius anzusetzen, aber die Beweise sind nicht stichhaltig. Denn, daſs man sich der Hoffnung hingab, Frumentius könne sich in seinen alten Tagen noch dem Arianismus zuwenden, war nicht so durchaus verkehrt. Denn: Frumentius könne groſses Unheil im Lande anrichten, wenn er sich nicht dem arianischen Bischof Georgius stelle, läſst Constantius dem *heidnischen* Aethiopenkönige schreiben. Das ist ein deutlicher Wink, wie man den Frumentius behandeln solle, wenn er sich nicht stellt, und die Folgen dieses videant consules können auch einen Priester, der an 30 Jahre im Amt ist, zum Wanken bringen. Constantius durfte sich sagen, daſs er durch dieses Verfahren des Frumentius Stellung zu untergraben im Stande sei, da sich obendrein der *heidnische* König von Aethiopien für die Athanasianer kaum mehr als für die Arianer, wohl aber für den Kaiser interessirte; aus den Worten *καὶ δέος, μὴ διαβὰς εἰς Αυξουμιν διαφθείρῃ τοὺς παρ᾽ ὑμῖν, λόγους ἐναγεῖς καὶ δυσσεβεῖς* etc. ist nichts für die Bischofsweihe in den fünfziger Jahren zu ersehen. Die Angabe Rufins von der Nachahmung Metrodors ist also nicht zu retten, vielleicht ist sie eine dem Kopfe dieses Schriftstellers entsprungene Combination; dann dürfen wir uns beim Jahre 330 vorerst beruhigen. Solange übrigens nicht inschriftliches Material aus Aethiopien zur Stelle geschafft wird, bleibt für jene Zeiten alle Chronologie unsicher[2]).

---

[1]) Ebenda S. 11.

[2]) Ueber die in diese Zeit fallenden axumit. Inschriften s. Dillm. Anf. d. axum. Reichs S. 210 flg.

Die Fixirung dieses Zeitpunktes 330 ist nicht gleichgiltig. Wir stehen in der Periode der grofsen Bibelrecensionen, die Septuagintacolumne der Hexapla war zwar noch nicht so allgemein bekannt, wie man bei dem Alter der Hexapla erwarten könnte, aber sie war doch jetzt durch die Specialausgabe des Eusebius auf dem Wege, in weitere Kreise zu dringen [1]). Lucian hatte 311 den Märtyrertod erlitten, im gleichen Jahre Hesychius, denn unser Hesychius ist doch wohl mit dem bei Eusebius H. E. VIII. 13 erwähnten ägyptischen Bischof identisch. Bei einer Uebersetzung, die in einer solchen Zeit entstand, ist es von Bedeutung, ob sie in das Jahr 330 oder 355 zu setzen ist.

Diese Uebersetzung liegt in einer kritischen Ausgabe *vollständig* bis jetzt nicht vor; Dillmann's Ausgabe umfafst den Octateuch und die vier Königsbücher, leider aber auf Grund von Handschriften, die zu wünschen übrig lassen; sie sind jung und führen uns im günstigsten Falle in das dreizehnte Jahrhundert zurück, wenn man bei der Schwierigkeit, mit der das Alter äthiopischer Handschriften zu taxiren ist, die Altersfrage überhaupt anregen will. Ihr Inhalt bietet für den Pentateuch (wir haben es hier nur mit diesem zu thun) zwei von einander stark abweichende Recensionen [2]), die in den Handschriften H. F. G. C. enthalten sind. HF stellen den ältesten Text dar, F ist sorgfältig gearbeitet und besonders wichtig durch alte Schrift, Orthographie und Archaismen; so wird die Verlängerung des ă vor Gutturalen der sechsten Ordnung meist unter-

[1]) Durch diese Specialausgabe ist uns allerdings die Controle mit Theodotion genommen worden. Vielleicht dürfen wir es aber doch als ein Glück preisen, dafs das Werk nicht in seiner vollen Breite weiter abgeschrieben wurde; gar zu leicht wären die Abschreiber von der einen Columne in die andere gerathen.

[2]) Für das Folgende sei hierdurch ein für allemal auf Dillmann's Ausgabe, pars posterior, verwiesen.

lassen (መእከለ፡ statt ማእከለ፡, ሠእር፡ statt ሣእር፡, ተህማር፡ statt ታህማር፡ u. dgl.); die Imperfectsuffixe ይ, ት, ን, bleiben vor Gutturalen mit ă unverändert (ይሀብ፡ statt የሀብ፡, ይኅብእ፡ statt የኅብእ፡, ይሐውሩ፡ statt የሐውሩ፡ u. dgl.); vor ይ, ው behalten i und u fast stets ihre volle Aussprache, gehen also nicht wie in späterer Zeit in Consonanten sechster Ordnung über; mehrere Verba mediae ው haben im Imperf. und Subj. o statt u; እግዚአ፡ ብሔር፡ ist getrennt geschrieben; man liest ህየት፡ statt des später üblichen ህየንት፡ u. s. w.; veraltete Wörter begegnen häufig; eine Textabtheilung ist nicht vorhanden. Mit dieser Handschrift ist H nahe verwandt, aber durch Abschreibefehler, Correcturen grammatischer Art aus späterer Zeit, weniger werthvoll.

Diesem Handschriftenpaar F. H, welches die *alt*-äthiopische Uebersetzung enthält, stehen C. G gegenüber. Sie gehören nach ihrem Aeufseren einer jüngeren Zeit an, wie auch ihr Text in Orthographie und Sprache einer späteren Entwickelung angehört. C ist die wichtigere, mit Sorgfalt geschriebene Handschrift, während G einzelne Worte und ganze Verse ausläfst. Von H. F. unterscheiden sie sich dadurch, dafs sie nach einer anderen Vorlage übersetzt sind, sagen wir gleich nach einer hexaplarischen, wodurch sie dem masorethischen Texte näher tritt, und den Schein erwecken kann, als sei *er* ihr Muster gewesen. Eine syrisch- oder arabisch-hexaplarische Vorlage hält Dillmann[1]) für ausgeschlossen, da eine zwischen dem griechischen und äthiopischen Texte liegende Uebersetzung nicht nachgewiesen werden könne; indefs erfordert dieser Punkt noch einmal eine eingehende Behandlung, da seit Dillmann's Untersuchungen gerade auf diesem Gebiete die Mittel vermehrt worden sind.

---

[1]) Pars posterior S. 8.

Was den sprachlichen Ausdruck anlangt, so standen F. H. unter dem Banne des griechischen Idioms und haben danach bisweilen ihrer eigenen Sprache Gewalt angethan, obwohl sie selten den Sinn dabei leiden lassen. C. G. dagegen verfahren frei, indem sie dem äthiopischen Sprachgefühl gerecht werden. Aufser Gebrauch gekommene Wörter, wie sie bei F. H. auftreten, finden sich hier nicht mehr. Durch Umstellungen ferner, Einsetzung von Synonymen, Aenderung der Tempora, Modi u. s. w. geben C. G einen Text, der von dem altäthiopischen verschieden ist, weichen aber unter sich öfters ab [1]).

Mit welchen Handschriften sich unsere Untersuchung zu befassen hat, darüber kann nach dem Gesagten kein Zweifel bestehen: F. H. weisen mit allen Merkmalen auf ein höheres Alterthum, sind also allein zu Grunde zu legen [2]). Dafs sie aber die ältestäthiopische Uebersetzung bewahrt haben, so wie sie ursprünglich war, wird Niemand behaupten wollen. Zwischen der Herstellung der Uebersetzung und der Niederschreibung der beiden Codices liegt nahezu ein Jahrtausend, das in dem vielgelesenen Buche jedenfalls seine Spuren hinterlassen hat. Mit eben so grofser Sicherheit darf aber angenommen werden, dafs ein Kern des alten in F. H. enthalten ist. Auf alle Fälle ist F. H. auf seine Quellen zu prüfen.

---

[1]) Auf den gleichen Handschriften ruhen Josua, Richter und Ruth. Für die vier Königsbücher treten wichtige neue Handschriften hinzu. Es sind drei Gruppen. AS ähneln in ihren Eigenthümlichkeiten und ihrer Bedeutung den Pentateuchhandschriften FH; BCDM sind im Allgemeinen neben CG des Pentateuchs zu stellen. Höchst merkwürdig ist endlich E, dessen Kern die alte Uebersetzung bildet, die aber nach dem Hebräischen überarbeitet ist. Sehr schön lassen sich diese Verhältnisse auch an dem von Dillmann herausgegebenen äthiopischen Joeltexte erkennen (Beigedruckt der „Prophetie des Joel“ von Merx).

[2]) Es soll jedoch auch nicht verschwiegen werden, dafs F Rasuren aus späterer Zeit hat (pars post. S. 4) und andrerseits CG nach Dillmann an einigen Stellen archaistischer als FH ist (pars post. S. 10).

Die nun folgenden Collationen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie sollen blofs die Vorlage des Aethiopen in scharfes Licht stellen. Uebergangen wurden erstens Stellen, aus denen die Quelle des Aethiopen nicht zu erkennen ist, zweitens solche, an denen sich diese Quelle unter einer zu grofsen Reihe anderer Zeugen verbirgt und dadurch eine zwingende Schlufsfolgerung nicht gestattet. Anderes Auffällige wird sich aus den am Schlusse folgenden Resultaten erklären.

Genesis.

1, 14. γενηθήτωσαν φωστῆρες] ይኩን፡ ብርሃን፡ der Sing. nach v. 3 (γενηθήτω φῶς) gebildet[1]). Werthlos.

1, 26. τῆς θαλάσσης] + ወአራዊት፡ ምድር፡ = καὶ τῶν θηρίων τῆς γῆς. 129. Dasselbe hat 72 nach τοῦ οὐρανοῦ. Ferner nennt Holmes: Diodor ap. Theodoret. Qu. XX in gen. und Gennad. in Cat. Nic.[2]) (catenae Nicefori) dasselbe statt τῶν κτηνῶν. Wogegen andere dasselbe, doch ohne τῆς γῆς nach κτηνῶν, einschieben, Chrysost.[3]) IV. 67. 68 es für κτηνῶν setzt. Offenbar bestand einmal eine Randglosse θηρίων zu κτηνῶν, die bei Chrysost. richtig für κτηνῶν eingesetzt, bei anderen zu diesem Worte im Texte hinzugefügt ist. Noch weiter gingen 129 und die mit ihm nächstverwandten Handschriften. Symmetrisch zu τῆς θαλάσσης und τοῦ οὐρανοῦ setzten sie nach τῶν θηρίων + τῆς γῆς, um so mehr, als sie keinen der im Satze stehenden Genetive ohne Attribut oder Apposition sahen. Die Lesart ist zwar geschmack-

---

[1]) Oder nur freie Uebersetzung? Die neuäthiopische Uebersetzung hat ይኩኑ፡ ብርሃናት፡

[2]) Es sind Catenen zum Octateuch und den vier Königsbüchern, von Holmes nach einer Leipziger Ausgabe von 1772 und 1773 citirt.

[3]) Holmes citirt nach der editio Montfaucon, siehe aber De Lagarde „Ankündigung" S. 50.

voll, aber aus den angeführten Gründen doch zu verwerfen. *τῶν θηρίων* aber wird neben *κτηνῶν* in den kritischen Apparat einzustellen sein. In der Aldina fehlen die Worte.

2, 2. *ὧν ἐποίησε*] ∧ cod. F. MT (masoreth. Text)[1]. ዘአንዘ፡ ይገብር፡ bei H ist im Anklang an *ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι* am Ende von v. 3 gebildet.

2, 15. *ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς*] ∧ *τῆς τρυφῆς*. Aeth. III. X. 68. 72. 120; zu beachten besonders 129. Alex. Auch Ald. Ferner nach Holmes : Philo I, 53. 61. Theoph.[2]) 98. Anastas. Ms. Orig. III. 131. Ambr. Aug. Aufserdem ein von Holmes nicht benutzter Bodleianus, der von Tischendorf im zweiten Bande der Monumenta herausgegeben und von De Lagarde in der Genesis graece mit E bezeichnet wurde. Also eine weitverbreitete Lesart. An der gleichen Stelle 3, 24 wird *τῆς τρυφῆς* nur von VI und Armen. weggelassen, während Aeth. hier wie immer ገነት፡ ትፍሥሕት፡ schreibt.

4, 7. *οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς.*] So auch Ald. Dagegen geht አኮ፡ በጽድቅ፡ ዘአምጻእከ፡ auf *προσένεγκες* zurück, wie 129 hat; Schreibfehler und zu verwerfen[3]).

---

[1]) Ob hexaplarisch? Field hat keine Bemerkung.

[2]) Theophilus ad autolycum; citirt nach der Pariser Ausgabe 1636.

[3]) Interessant ist die verschiedene Uebersetzung von *ὀρθῶς*. Das erste Mal wird es mit በጽድቅ፡ wiedergegeben, in dem darauffolgenden *ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς* mit ርቱዕ፡ (Ebenso Deuter. 5, 28 = 25 des äthiop. Textes *ὀρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησαν* : ወርቱዕ፡ ኵሉ፡ ዘይቤሉ፡ und an anderen Stellen.) — Nach dem ersten *ὀρθῶς* schiebt 129 *μοι* ein, ebenso 56 über der Linie, der Aethiope nach *διέλῃς*, beides ist werthlos; auch das *μή*, das der Aeth. wegläfst, darf nicht fehlen. Das vor አርምም፡ (*ἡσύχασον*) eingefügte እንከ፡ ist geschickt, aber nicht zu verwerthen. — *Προσένεγκες* ist vielleicht durch das folgende *ἥμαρτες* hervorgerufen. — Was das Verhältnifs des Septuagintatextes zum MT in diesem Verse anlangt, so

4, 11. τῆς γῆς ἣ ἔχανε τὸ στόμα αὐτῆς] ምድር፡ እንተ፡ አብቀወት፡ ምድር፡ (sic). Das letzte Wort ist sicher falsch [1]). Zu dem (bei Ald. nicht) fehlenden τὸ στόμα αὐτῆς vgl. dieselbe Erscheinung bei Theophil. 105. Bas. III. 397. (Ed. Paris. 1721.)

4, 15–6, 11. haben die Handschriften F. H. einen späten, ganz entstellten Text und können nicht in Betracht kommen; das Genauere bei Dillmann im pars post. zur Stelle.

7, 11. ἐν τῷ ἑξακοσιοστῷ ἔτει] ፮፻ወ፩ዓመት፡ = πρώτῳ καὶ ἑξακοσιοστῷ wie 129. ἑνὶ καὶ ἑ. wie 31. 68. 120. 121. E (siehe zu cap. 2, 15). Sicherlich Alex. Aldina. Eine der wenigen Berührungen mit dieser Gruppe und daher zu beachten, wenn auch kaum richtig, da 8, 13 bemerkt wird, dafs am 1. Tag des 1. Monats des 601. Jahres das Wasser schon wieder abtrocknete.

Im Folgenden steht für ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός: በዐሥሩ፡ ወሰኑዩ፡ ለጽልመት፡ hierzu Dillm. pars post. S. 32: animadvertas, si libet, dierum mensis computum hoc loco c. 8, 4 (14) ጽልመት፡ „luna intermenstrua" ita fieri, ut dies ab intermenstruo duodecimus τὴν ἑβδόμην καὶ εἰκάδα τοῦ μηνὸς aequet. Aliis in locis interpres computum et numeros graeci textus integros retinuit.

7, 15. ἄρσεν καὶ θῆλυ (ἀπὸ πάσης σαρκὸς ἐν ᾧ ἐστι πνεῦμα ζωῆς. v. 16. καὶ τὰ εἰσπορευόμενα ἄρσεν καὶ

---

hält es Olshausen (Monatsber. d. Berl. Ak. 1870 S. 381) für „mindestens zweifelhaft, ob die LXX, die sich eben helfen mufsten, so gut sie konnten, einen abweichenden Text vor sich hatten." Für die Worte bis לפתח mufs dies zugegeben werden, auch für חטאת רבץ in Bezug auf den Consonantentext, dagegen ist nie לפתח mit διέλῃς wiedergegeben worden. Am besten nimmt man חֵלֶק oder חָלָק und dann חַטָּאת רֹבֵץ als von der alexandrinischen Uebersetzung beabsichtigt an. Dafs so der wahre hebr. Text erreicht ist, soll hiermit nicht behauptet werden.

[1]) C (neuäthiopisch) hat richtig አፉሃ፡

ϑῆλυ.)] Das ( ) eingeklammerte fehlt bei Aeth. 83 in Folge des Homoioteleutons.

8, 22. σπέρμα καὶ θερισμὸς u. s. w.] ዘርእ፡ ወ ማእረረ u. s. w. Dillm. 1. 32. zur St.: Nomina ዘርእ et caet. in C in nominativo posita leguntur, sed interpres antiquus, cum *θερισμόν* pro *θερισμός* legerit (und zwar liest cod. 15 so) omnia illa nomina in casu accusativo posita existimasse et hanc orationem graecam presse secutus esse videtur. Die Lesart *θερισμόν* selbst ist durch *ἡμέραν καὶ νύκτα* herbeigeführt worden, das aber in der LXX den ersten Paaren nicht coordinirt ist, sondern als adverbialer Accusativ steht. Andere Handschriften lesen *ἡμέρα καὶ νύξ* im Anschluſs an MT; cod. 15 gehört nicht zu ihnen. Nach Field gehört die Lesart dem Aquila und Symmachus an.

10, 3. Ῥιφαθ] רִיפַת. 1 Chron. 1, 6 דִיפַת mit Variante רי. Die Alexandriner aber haben überall ר vor sich gehabt. ኤሬፉት [1]) vgl. *Ἐριφαθ* I. 64. *Ἐριφατ* 15.

10, 7. Δαδαν] דְּדָן ዮዳዳን = *Ἰουδαδαν* 58. 129. (gegen Ald.) Armen. Procopius, vgl. *Οὐδαδαν* 15. *Οὐδεδαν* De Lagarde, Onomastica sacra 181, 63.

10, 11. Ῥοωβωθ] ርቡት፡ = *Ῥοωβηθ*. 58. ∧ Ald. sammt einigen Anderen in Folge Homoioteleutons.

10, 11. Nach *πόλιν* ist der Schreiber auf *πόλις* in v. 12 abgeirrt, *καὶ τὴν Χαλαχ* bis *πόλις* in v. 12 fehlt, wie in einigen griechischen Handschriften, so daſs man liest ወለርቡት፡ ሀገር፡ ዐባይ፡

10, 17. Ἀσενναῖον] አሰኤን፡ (s. die adnotationes z. St.) vgl. *Ἀσσαῖον*. 18. Cat. Nic., daher von Dillmann wohl ohne Grund in ወለአሰ[ነዎ]ን geändert.

---

[1]) Leider sind die Namen, die doch ein recht werthvolles Kriterium abgeben könnten, in den äthiopischen Handschriften meist verstümmelt und (bis auf wenige Ausnahmen) nicht zu benützen.

10, 19. *Λασα*] ሳላ ; ähnlich *Σαλα.* 59. 74. 76. 134. verdorben aus *Λασα,* wie Viele lesen. לֶשַׁע. Ald. : *Λασα.*

10, 23. *Οὐλ*] חול. ዮሞኤል (sic) vgl. *Εβουλ.* 56. und Emoul. Arm. Andere *Ἐουλ* oder ähnlich; man vergleiche auch die Parallelstelle 1 Chron. 1, 17.

11, 22. *ἑκατὸν τριάκοντα ἔτη*] ፻፴፭ = *ἑκ. τριάκ. πέντε.* 129. Gegen Ald.

11, 29. *πατὴρ Μελχα*] እም፡ ለሚልካ፡ *καὶ μήτηρ.* 59. Offenbarer Schreibfehler, der um so gröber ist, als gleich darauf ወአብ፡ ዮስካ፡ folgt. Die neuäthiop. Uebersetzung hat beide Male richtig አብ፡

12, 5. *ὅσα ἐκτήσαντο (καὶ πᾶσαν ψυχὴν ἣν ἐκτήσαντο)*]. Das ( )eingeklammerte ᴧ Aeth. 61. 106. 107. z [1]). Chrys. 4, 313. Homoioteleuton.

13, 6. *κατοικεῖν ἅμα (ὅτι . . . . . κατοικεῖν)*] Homoioteleuton. Das eingeklammerte ᴧ Aeth. 83. Aehnlich E. 135. vgl. cap. 7, 15.

17, 10. *εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν*] ᴧ Aeth. Arab. 1. 2. 19. 108. Complut. Luc. [2]). Und zwar mit Recht, denn die Worte sind aus v. 7 und 9 hier hereingerathen. Es ist sogar wahrscheinlich, daſs auch MT durch diese Gleichklänge Störungen erfahren hat und die Worte ובין זרעך אחריך mit Olshausen Monatsber. d. Berl. Ak. 1870 S. 387 zu streichen sind, doch werden sie von sämmtlichen Sept.-Handschriften anerkannt.

17, 12. *καὶ ἀργυρώνητος (ἀπὸ πάντων . . . . .* v. 13 *. . . . . καὶ ὁ ἀργυρώνητος)*] Das eingeklammerte ᴧ Aeth. 59. 106. 107. 130. 83. z. Homoioteleuton.

17, 16. ወሉዶ፡ እምኔሃ፡ *καὶ εὐλογήσω αὐτὸ*

---

[1]) Eine Zittauer Handschrift. Genaueres über sie bei De Lagarde, Genesis Graece. S. 7. 8.

[2]) Luc. bedeutet De Lagarde's bereits erwähnte Ausgabe der lucianischen Recension.

καὶ ἔσται εἰς አሕዛብ፡ Die griechischen Worte fehlen bei Aeth. Nach Holmes bei Cat. Nic. das gleiche, aber auch noch አሕዛብ፡ (*ἔθνη*) (?).

19, 16. καὶ ἐταράχθησαν] Λ Aeth. 72. Die Septuagintahandschriften haben den Plural, während MT den Singular setzt (ויתמהמה). Was Subject ist, kann keinem Zweifel unterliegen; die Engel haben keinen Grund entsetzt zu sein, wohl aber Lot und seine Angehörigen, so daſs zwischen LXX und MT dem Sinne nach kein groſser Unterschied besteht. Wenn cod. 75 *οἱ ἄγγελοι* nach *καὶ ἐταράχθησαν* einsetzt und es nach *ἐκράτησαν* wegläſst, so ist dies gewiſs falsch. Ebenso unrichtig wäre es, mit Aeth. und 72. die Worte ganz wegzulassen [1]).

19, 23. Der Vers schlieſst wie v. 22 mit *Σηγωρ* und ist in Folge dessen ausgefallen. Dieselbe Erscheinung bei 72.

21, 31. Daſs hier *ἐπωνομάσθη* statt *ὠνόμασε* stehe beruht auf einem Versehen Dillmann's (a. a. O. S. 24). Aeth. hat ሰመየዎ፡, was allerdings nicht genau *ὠνόμασε*, aber doch auf alle Fälle activ ist.

22, *19. τοῦ ὅρκου*] Hierauf fehlt *καὶ κατῴκησεν Ἀβρααμ ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου*. Homoioteleuton. Die Worte fehlen auch bei 16. 18. 57. 71. 83. 131. Kopt. Arab. 3.

22, *24. Ταβεκ*] טֶבַח ቀሀቱ፡ Ist aus der schlechten von 56 gebotenen Lesart *Ταακ* verdorben. Gegen Ald.

22, *24. Τααμ*] נַחַם *Ταβεκ* 56, wovon sich bei Aeth. nach Verlust des *Τα* nur ቢኽ erhalten hat. Daher ist

---

[1]) Frankel, „über den Einfluſs der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik" S. 11 sieht in dem Plural mit Recht einen Fehler. Das folgende ויחזיקו האנשים בידו u. s. w., ebenso das vorhergehende ויאיצו המלאכים בלוט u. s. w. weist nothwendig auf ein Subject im Singular hin, der Fehler ist wegen des folgenden ähnlich klingenden *ἐκράτησαν* leicht erklärlich.

nicht mit Dillmann nach dem masorethischen Texte ወለ[ገእም], sondern ወለ[ተ]ቢስ zu reconstruiren.

24, 46. *καὶ ἔπιον καὶ τὰς καμήλους ἐπότισε*] ∧ Aeth. Ar. 1. 2. 3. Homoioteleuton, vorhergeht das ähnliche *καὶ τὰς καμήλους σου ποτιῶ.*

24, 48. *Κύριον*] ∧ Aeth. 55. 56. 129. Das Versehen ist erklärlich, denn in dem Verse häufen sich die Formen von *Κύριος*: *προσεκύνησα τῷ Κυρίῳ καὶ εὐλόγησα Κύριον τὸν θεὸν τοῦ κυρίου μου* und gegen Schluſs *τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου μου.* Im MT ist die Häufung weniger auffallend, die beiden ersten Male steht יהוה, das dritte Mal אדני.

25, 4. *Ἐλδαγα*] אֶלְדָּעָה ቴዮራጋ (sic). Eine wunderliche Entstellung. Dem äthiopischen Texte am nächsten stehen Lesarten wie *Θεργαμα, Θερπαμα* u. ähnl. 56. 129. geben ein merkwürdiges *Χαριαγου.*

26, 12. *ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ*] ∧ Aeth. Ar. 1. 2.

27, 27. *καὶ εὐλόγησεν αὐτόν*] ∧ Aeth. 75.

28, 18. *ὑπέθηκεν ἐκεῖ*] ∧ *ἐκεῖ.* Aeth. 75. 129. E. Slav. Ostrog.[1]) MT. Bei letzterem ist *ὑπέθηκεν* = וַיָּשֶׂם, *ἐκεῖ* wäre שָׁם. Aus diesem Grunde hat das *ἐκεῖ* der LXX Anstoſs erregt (siehe Frankel „Vorstudien" S. 73). Auf alle Fälle ist das Fehlen des Wortes bei den genannten Zeugen zu registriren. Nichts hindert aber im Gegentheile anzunehmen, שָׁם sei im MT wegen des Gleichklangs mit וַיָּשֶׂם weggefallen.

28, 22. *ὧν ἐάν μοι δῷς*] ዘወሀበ = *δῷ.* Ebenso 31. תִּתֶּן MT. Einfaches wegfallen des *σ* lieſse sich annehmen, möglich ist aber, daſs das plötzliche Uebergehen von der dritten in die zweite Person aufgehoben werden sollte.

---

[1]) Citirt nach einer editio ostrogensis von 1581 (bei Holmes).

29, 3. πάντα τὰ ποίμνια] ኵሎሙ: ኖሎት: = πάντες οἱ ποιμένες. 56. 129. Ar. 1. 2. 3. Kopt. Man änderte offenbar, weil man meinte, ποίμνια stelle fälschlich das Subject zu ἀπεκύλιον dar. Anders verfahren 55. 58. 74. 76. 106. 107. 108. 134. 135. Compl. und danach Luc., die nach ποίμνια : καὶ οἱ ποιμένες einschalten. Obwohl diese nähere Bezeichnung des Subjects leicht zu ergänzen ist, darf die Lesart doch nicht übergangen werden.

29, 6. vor ἰδοῦ + ወእንዘ: ከመዝ: ይትናገሩ: = ἔτι αὐτῶν λαλούντων. Aehnlich haben 56. 129. Arab. 3. Alex. E. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ebenso Kopt. mit seinem **ⲉ̀ⲧⲓ ⲉⲥⲁϫⲓ**.

29, 9. αὕτη γὰρ ἔβοσκε τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῆς] ∧ Aeth. 30. 71. 107. Kopt. in der Ausgabe von Wilkins, London 1731. Dagegen ist es in der Ausgabe von Lagarde vorhanden : **ⲛ̀ⲑⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲥⲙⲟⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲉ̀ⲥⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲥⲓⲱⲧ** [1]). — Ferner bei Holmes : „huic clausulae praemittuntur quatuor puncta in textu cum ·⁘· in margine“, wozu Field bemerkt „per errorem, ut videtur, pro obelo.“ — MT. : τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῆς.

29, 23. καὶ εἰσῆλθε πρὸς αὐτὴν Ἰακωβ] ∧ Aeth. 75. 76. 106. 107. z. in Folge der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden εἰσήγαγες πρὸς Ἰακωβ.

30, 26. ἵνα ἀπέλθω] ∧ Aeth. 77. Unbrauchbar.

31, 3. Κύριος] + ὁ θεός Aeth. 56. 58. 129; Ambr. und Arm. haben statt κύριος : deus. Vielleicht ist ὁ θεὸς in den Text gerathene Randglosse. Störungen in der

---

[1]) Durch De Lagarde's Ausgabe des koptischen Pentateuchs ist die von Wilkins nicht überflüssig geworden. Es ist richtig, dafs W. viele Fehler in Orthographie und Grammatik hat, aber die *Lücken* des Textes mufs W. schon in seiner Vorlage gefunden haben, wenigstens an vielen Stellen, und die Vorlage selbst hat sich darin ihrem griechischen Original angeschlossen, wie gerade unsere Stelle recht schön zeigt. De Lagarde verwendete aufser Wilkins eine Tattamsche-Hds.

Setzung von *κύριος* und *θεός* für oder nebeneinander finden sich in den LXX-Handschriften ungemein häufig.

31, 13. *καὶ ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς ταύτης*] ⅄ Aeth. 106. 107. z.

31, 48. *βουνὸς μαρτυρεῖ*] ወግረ፡ ስምዕ፡ = *βουνὸς μαρτυρίας,* Aeth. 31. 72. 15. Ar. 3. Arm. *β. μαρτυρίου.* E. Diese Lesart ist in Anlehnung an v. 47 entstanden, in welchem יְגַר שָׂהֲדוּתָא mit *βουνὸς τῆς μαρτυρίας* wiedergegeben wird. Eine Handschrift (15) hat sogar den ganzen Rest von v. 47 noch einmal abzuschreiben sich verleiten lassen [1]).

31, 49. *ἣν εἶπεν*] *ἣν ἴδον.* I. *ἣν ἴδεν.* 56. 129. *ἣν εἶδεν.* 82. 108. E. *ἣν εἶδον* 128., was Dillmann mit Unrecht dem Aethiopen zuweist; dieser hat vielmehr wie 56. 129 die dritte Person gelesen, änderte aber, um einen Sinn herauszubekommen, in ዘአስተርአየ፡ Darauf wurde noch *ὁ θεὸς* eingefügt (wie 58. 76. 84. 107. 134. 135.) aber als Subject zu dem folgenden ይርአይ፡ (= *ἐπίδοι*) nicht wie die letztgenannten Handschriften zu *εἶπεν,* denn im Gegensatz zu ihnen läſst Aeth. *ὁ θεὸς* nach *ἐπίδοι* weg. — Die groſsen Schwierigkeiten, die der Vers bietet, (es fragt sich, ob er die Fortsetzung von 48 b oder 48 a bildet, überhaupt hat die lose Anreihung an 48 b Bedenken erregt) haben sich diese Handschriften gerade in der verkehrtesten Weise durch Ergänzung von יהוה gelöst.

32, 2 (1). *ἀναβλέψας*] + በአዕይንቲሁ፡ ያዕቆብ፡ = *τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ Ἰακωβ.* 20. 75. Mit Voraussetzung von *Ἰακωβ.* 129. und als Randlesart 56. Andere haben blos die Beifügung von *Ἰακωβ* oder *τοῖς ὀφθαλμοῖς.* All das ist aus dem Anfang des folgenden Cap. herein-

---

[1]) Eigenthümlich verhält sich der Aethiope zu den Worten *Ἰακωβ δὲ ἐκάλεσεν αὐτὸν βουνὸς μάρτυς,* er schreibt ወያዕቆብሰ፡ ስመየ፡ ከማሁ፡ Freie Uebersetzung und unbrauchbar.

gezogen, welcher lautet: *ἀναβλέψας δὲ Ἰακωβ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ.*

32, 8 (7). καὶ διεῖλε τὸν λαὸν τὸν μεθ' αὑτοῦ καὶ τοὺς βόας καὶ τὰς καμήλους καὶ τὰ πρόβατα] ወነፈቀ፡ ለሕዝብ፡ ዘምስሌሁ፡ ወአባግዒ፡ ወአልህምት፡ Es fehlt also *καὶ τὰς καμήλους*, und *καὶ τὰ πρόβατα* ist vor *καὶ τοὺς βόας* gesetzt. *κ. τ. καμήλους* lassen viele Handschriften weg, auch 56. 129. Luc. Kopt. Ar. 3. Eine brauchbare Variante. An der Umstellung von *πρόβατα* und *βόας* betheiligen sich IV. 15. 72. 135. Ar. 1. 2. 3. Ko: ⲛⲓⲉ̀ⲥⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉ̀ϩⲱⲟⲩ. ואת הצאן ואת הבקר ואת הגמלים. Also immerhin beachtenswerth.

32, 23 (22). τὴν νύκτα ἐκείνην] ∧ Aeth. 75.

33, 11. καὶ εὐδοκήσεις με] ወእመሰ፡ ተፈቅረኒ፡ ንሣእ፡ = *καὶ εἰ εὐδοκήσεις με*, was als Vordersatz zum folgenden Verse gezogen wird, „und wenn du Wohlgefallen an mir findest, so nimm“ u. s. w. Aehnlich 58. 72. Arab. 1. 2. 3. Die Lesart ist theils durch Einfluſs des *εἰ εὗρον χάριν* zu Beginn des Verses, theils durch eine Art Dittographie des *εὐ* von *εὐδοκήσεις* entstanden und nicht brauchbar.

33, 12. Εἶπεν] + *Ησαυ.* Aeth. 82. Chrys. IV 567. 56. 129. Vielleicht einmal Randglosse gewesen.

33, 20. καὶ ἐπεκαλέσατο] ወጸውዐ፡ በህየ፡ = + *ἐκεῖ* 56. 84. Ko (Lagarde) hat nur ein *ἐκεῖ* und läſst *καὶ* weg, wodurch das zweite *ἐκεῖ* (ⲙ̀ⲙⲁⲩ) zum zweiten Halbvers gezogen wird „dort rief er den Gott Israels an.“ Ko (Wilkins) dagegen hat ⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϫ, wie LXX-Handschriften haben. Höchst wahrscheinlich ist das *ἐκεῖ* aus dem ersten Halbvers hier eingedrungen.

34, 7. ἐποίησεν] + *Συχεμ.* Aeth. 76. 56. 129. Ko. Ar. 3. Alex. Compl. z. Das Wort ist der Klarheit wegen

eingesetzt, da das Subject *Συχεμ* in diesem Verse nicht und im vorhergehenden nur im Genetivus vorkommt.

35, 1. *τὸν τόπον* vor *Βαιθηλ*] ^ Aeth. IV. Ar. 3. Ko.

35, 9. *ἐν Λουζα*] ^ Aeth. MT. IV mit Obeln.

35, 15. *ἐν ᾧ ἐλάλησε μετ' αὐτοῦ ἐκεῖ ὁ θεός*] ^ Aeth. 75.

35, 28. *ἃς ἔζησεν*] ^ Aeth. IV [1]).

36, 6. *καὶ τὰς θυγατέρας αὐτοῖ*] ^ Aeth. 106. z.

37, 2 (1). *τὸν πατέρα αὐτῶν*] አቡሁ፡ = *τὸν πατέρα αὐτοῖ*. ex corr. 56. Ferner VI. 106. 108. Compl. wonach Luc. Diese und andere Handschriften haben auch *κατήνεγκεν*. Im MT liegen hier Schwierigkeiten, auch die LXX-Handschriften sind in Verwirrung.

37, 9 (8). *καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*] ^ Aeth. 72. Die syr. Hexapl. hat : ÷ *τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ* ‹ *τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*. Der Obelus, den sie vor *καὶ* setzt, ist zu tilgen.

37, 13 (12). *ποιμαίνουσιν*] ^ Aeth. Ar. 1. 2. (Bei 1 am Rande nachgetragen.)

37, 28 (27). *Μαδιηναῖοι*] ይስማዔላውያን፡ = *Ἰσμαηλῖται*, wie E im Texte, 127 am Rande hat. *Ἰσμαδινιαι* (sic) 75; wozu Holmes bemerkt : inceperat librarius scribere *Ἰσμαηλιται* et errorem statim deprensum correxit ut correxit. Das Wort ist aus v. 27 (26) (*ἀποδώμεθα αὐτὸν τοῖς Ἰσμαηλίταις τούτοις*) vielleicht mit Absicht hierher verschleppt worden.

40, 16. *καὶ ᾤμην τρία κανᾶ χονδριτῶν αἴρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου*] ^ *αἴρειν*. Aeth. 14. 16. 77. 130 (nach Genesis graece z. St.). 131. MT. Bemerkenswerthe Variante.

---

[1]) Bei *καὶ ἐγένοντο αἱ ἡμέραι* in diesem Verse schalten 56. 129. (gegen Aeth.) ferner IV. 15. 64. 75. 106. 107 *πᾶσαι* vor *αἱ ἡμέραι* ein (gegen MT), wobei ihnen die auch in dieser Fassung gebräuchliche Formel vorschwebte. Vgl. Gen. 5, 5. 7. 11 und andere Stellen. Eben so verfährt z. B. 25 in cap. 47, 28.

42, 7. *καὶ ἠλλοτριοῦτο ἀπ᾽ αὐτῶν*] ^ Aeth. 83, welche letztere Handschrift aber nach Holmes auch noch *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς σκληρᾶ* wegläſst.

42, 13. *σήμερον*] ^ Aeth. 32. Ald. Chrys. Ar. 1. 2. Brauchbar.

42, 32. *σήμερον*] ^ Aeth. 71. 75. 106. 107. z. Compl. Arm. „^ *σήμερον* cum seqq. in commate. Chrys.“ Im MT. ist das Wort vorhanden.

42, 33. *τὸν δὲ ἀγορασμὸν τῆς σιτοδοσίας τοῦ οἴκου ὑμῶν λαβόντες ἀπέλθατε.*] ወእኽለኽሙሰ፡ ዘተሣየጥኽሙ፡ ንሥኡ፡ ወሑሩ፡ Die ersten Worte des griechischen Textes sind geändert (der Sinn von *ἀγορασμὸν* steckt in ዘተሣየጥኽሙ፡), und *τοῦ οἴκου* fehlt. Letzteres auch bei 15. 58. 75. 130. Alex. וְאֶת־רַעֲבוֹן בָּתֵּיכֶם. Der äth. Text ist werthlos [1]). Das Fehlen von *τοῦ οἴκου* ist durch v. 19 hervorgerufen, wo einfach steht *τὸν ἀγορασμὸν τῆς σιτοδοσίας* ohne *τ. ὀ.*

44, 1. *πλήσατε*] ምላእ፡ = *πλῆσον.* VII ex corr. 20. Chrys. Ar. 1. 2. 3. מַלֵּא.

44, 1. *ἐμβάλετε*] ወደይ፡ = *ἔμβαλε.* Chrys. pone. Ar. 1. 2. 3. שִׂים.

45, 22. *τριακοσίους*] ሰለስተ፡ ምእተ፡ Dillm.: sine dubio e mala lectione signi ፫ ortum“, sonst könnte auch *διακοσίους* bei 135. und Cat. Nic. 485. herangezogen werden. Field z. St.: *ὁ Σύρος· πέντε ζυγὰς στολῶν καὶ διακοσίους χρυσίους,* und syrohexapl. in margine.

46, 1. *ἦλθεν*] ብጽሑ፡ = *ἦλθον.* III. 58. 29 (nach

---

[1]) Die neuäth. Uebersetzung, die in solchen Fällen ausbessert, schweigt hier. Der MT muſs lauten: ואת ׳שבר רעבון ב׳, wie in v. 19, was längst erkannt ist. Gegen רעבון selbst aber ist nichts einzuwenden, schon die alexandr. Uebersetzung hat so gelesen. Auch Nehem. 9, 15 giebt sie לִרְעָבָם mit *εἰς σιτοδοτίαν* wieder. Ps. 37, 19 רְעָבוֹן in ursprünglicher Bedeutung *λιμοῦ.*

Genesis graece z. St.). suprascript. 56. Alex. וַיָּבֹא. Der Plural wurde geschrieben, weil *ἀπάρας δὲ Ἰσραὴλ αὐτὸς καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ* vorhergeht. Die spätere Uebersetzung stellt *ἦλθεν* wieder her.

47, 5. 6. Dadurch, daſs hier MT und LXX auseinandergehen, ist in den Handschriften Verwirrung eingerissen, auch in der Hexapla ist Sicherheit nicht zu erzielen gewesen; Aeth. stimmt mit keinem der überlieferten Texte, ist auch werthlos, denn er ging von *εἶπε δὲ Φαραω τῷ Ἰωσηφ* auf die Worte nach *καὶ εἶπε Φαραω πρὸς Ἰωσηφ* über.

47, 14. *τὸ εὑρεθὲν ἐν γῇ Αἰγύπτου καὶ ἐν γῇ Χαναὰν*] ዘአምጽኡ፡ ሰብአ፡ ግብጽ፡ ወሰብአ፡ ከናአን፡ Man beachte die Aehnlichkeit mit Chrys. IV, 625, der *τὸ εὑρεθέν* weglassend nach Holmes schreibt: *τῶν τε ἐν Αἰγύπτῳ καὶ τῶν ἐν Χαναάν*.

47, 14. *τοῦ σίτου οὗ ἠγόραζον*] ሠሪጠ፡ እክል፡ ዘሠየጠ፡ ሎሙ፡ *ἠγόραζε* (singular) liest zwar 79, aber die Umformung der ganzen Construction muſs auf äthiopischem Boden entstanden sein.

48, 12. *καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ*] Subject ist „die Kinder Josefs". ወሰገየ፡ ሎቱ፡ = *προσεκύνησεν αὐτῷ*. 135. Subject: Josef. MT hat וַיִּשְׁתַּחוּ ohne לוֹ. Verdient Beachtung. Indeſs hat schon cod. H (altäth.) ወሰገዱ.

In der Folge steht dann በገጹ = *ἐπὶ πρόσωπον* mit consequenter Ergänzung von *αὐτοῦ*, während nach den Alexandrinern natürlich *αὐτῶν* zu ergänzen ist.

Für die Scheidung der Quellen des MT ist Folgendes zu beachten. MT giebt לְאַפָּיו, während die Alexandriner אַפַּיִם übersetzen, vgl. 42, 6. וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ אַפַּיִם אָרְצָה *προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν*, in beiden Versen unter Voraussetzung desselben hebräischen Textes. Aeth. sagt auch hier falsch በገጾሙ፡ = *ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν*. Ebenso 19, 1: וַיִּשְׁתַּחוּ אַפַּיִם אָרְצָה *καὶ προσεκύνησε τῷ προσώπῳ ἐπὶ τὴν γῆν*, wo sich nur Athan. II. 447,

Theodoret V. 1006, Arab. 2. 3. nach Holmes hinter *προσώπῳ* ein *αὐτοῦ* erlauben. Aeth. ወስገዶ፡ ሎሙ፡ በገጹ፡; ሎሙ፡ und das Suffix von በገጹ፡ sind unbrauchbar. Uebrigens giebt Aeth. diese Worte erst als Anfang von v. 3, wohin sie aus v. 1 verschoben sind. Die neuäthiopische Uebersetzung hat hieran nichts geändert nach Pars posterior S. 39.

50, 1. *καὶ ἐφίλησεν αὐτόν*] ∧ Aeth. 15. 18.

50, 5. *ὥρκισέ με λέγων*] nach *με* + ዘእንበለ፡ ይሙት፡ = *πρὸ τοῦ τελευτήσασθαι.* 37. „antequam mortuus est. Slav. Ostrog." *πρὸ τοῦ τελευτῆσαι* 19. 29. 58. 108. Compl., wonach Luc., Alex. Dasselbe + *αὐτόν* 31. 83. Ald. 56 am Rande. 129 „ante mortem eius, sed eius uncis inclusum. Slav. Mosq." Das הִנֵּה אָנֹכִי מֵת, das MT nach *λέγων* bietet, wird von LXX in den meisten Handschriften weggelassen und durch die genannte Einschaltung vor *λέγων*, wenn auch nicht ganz genau, wiedergegeben. Die Vergleichung mit 50, 16 erregt den Verdacht, daſs sie von dort hier eingedrungen seien. Genauer werden die Worte durch 72. 135. Arm. 58. Ar. 1. 2. mit *ἰδοῦ ἐγὼ ἀποθνήσκω* oder Aehnlichem übersetzt.

50, 6. *καὶ εἶπε Φαραω τῷ Ἰωσηφ*] ∧ *τῷ Ἰωσηφ.* Aeth. II. 15. 37. 72. 135. Ar. 1. 2. Arm. MT. Brauchbar.

50, 10. *καὶ παρεγένοντο*] וַיָּבֹאוּ ወበጽሑ፡ im Texte, dagegen bei F. G. ወበጽሐ = *παρεγένετο.* Alex. 25. 129. *ἐγένετο* 29. Brauchbar.

50, 10. *ἐποίησε τὸ πένθος τῷ πατρὶ αὐτοῦ*] וַיַּעַשׂ ገብረ (ohne ወ) = *ἐποίησαν.* II. 15. 29. 30. 85. (die aber *καὶ* haben). Brauchbar. Demgemäſs ለአቡሆሙ, also *αὐτῶν* statt *αὐτοῦ*, wie 29.

50, 12. *καὶ ἐποίησαν αὐτῷ οὕτως οἱ υἱοὶ αὐτοῦ*] + ወቀበርዎ፡ ህየ፡ = *καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐκεῖ.* II. z. Nach MT müſste *καθὼς ἐνετείλατο αὐτοῖς* nach *οἱ υἱοὶ αὐτοῦ* eingeschoben werden, was viele Handschriften (auch

Luc.) in der That geben; damit verbinden einige andere in verschiedener Weise noch unser *καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐκεῖ.*

50, 16. ὁ πατήρ σου ὥρκισε] አምሐለ፡ አምሐለነ፡ = *ὥρκισε* + *ἡμᾶς.* Ebenso Arab. 1. 2. 3. Arm. Ko. (ⲁϥⲧⲁⲣⲕⲟⲛ). Brauchbar.

Das hier zusammengestellte Material beweist, dafs gerade die auffallendsten Abweichungen des äthiopischen Textes von dem recipirten Septuagintatexte nicht auf die Nachlässigkeit der äthiopischen Abschreiber, sondern auf die von den Uebersetzern (beziehungsweise Umarbeitern) benutzte Vorlage zurückzuführen sind. Damit steigt der Werth unserer Uebersetzung, der von De Lagarde für so problematisch gehalten wurde, dafs er den Aethiopen in der Probe einer Septuagintaausgabe (gedruckt in seiner „Ankündigung“) vollständig überging. Was es mit der Ueberarbeitung oder gar Uebersetzung aus einem arabischen oder koptischen Original für eine Bewandtnifs hat, das darzustellen müssen wir uns auf zuletzt aufsparen, für die directe Benutzung eines griechischen Originals spricht das Zusammengehen des Aethiopen mit der LXX-Handschrift 129, und nur mit ihr, an recht charakteristischen Stellen. Man betrachte nur 1, 26. 4, 7. 11, 22. 29, 3. 29, 6. Hierzu treten in zweiter Linie 7, 11. 10, 7. 24, 48. 34, 7. Hierzu aufserdem Manches, was wir in den Vergleichungen nicht aufzählten, z. B.

3, 9 (10), Αδαμ[2]] ∧ Aeth. Ar. 1. 2. Arm. und andre, darunter 129.

15, 21. καὶ τοὺς Εὐαίους] ∧ Aeth. Ko. Ar. 3. Arm. u. a. auch 129.

37, 30 (29). οὐκ ἔστιν] + ውስተ፡ ዐዘቅት፡ = *ἐν τῷ λάκκῳ,* wie unter anderem 129.

38, 19. περιείλετο] ወአንበረት፡ = *ἀφείλετο* 75. oder *ἀφείλατο* 71. 56. 129.

31, 31. *ὅτι ἐφοβήθην*] ∆ Aeth. 129 u. a.; Ko bei De Lagarde, während Wilkins es hat (ⲁⲓⲉⲣϩⲟϯ).

In den zuletzt genannten Versen, deren Zahl sich leicht vermehren liefse, ist ein Zusammenhang mit 129 zwar nicht erweislich, aber einmal auf diese Handschrift aufmerksam, wird man sie auch da, wo sie unter vielen andern steht, leicht herausfinden.

Nach der der holmesischen Septuagintaausgabe vorausgehenden enumeratio ist die in Rede stehende Handschrift ein vaticanus, früher in der Sammlung des Kardinals Caraffa, der seine den verschiedensten Sprachen angehörigen Handschriften der Vaticana schenkte. Als vaticanus ist sie mit Nr. 1252 versehen. Sie umfafst den ganzen Octateuch und stammt aus dem dreizehnten Jahrhundert; Kapitel- und Versabtheilung fehlt.

Mit dieser Handschrift eng verwandt ist 56. Das ergiebt sich aus Cap. 24, 48. 25, 4. 29, 3. 29, 6. 31, 3, ferner aus den oben nicht berührten Stellen:

37, 4 (3). *αὐτὸν*[2]] + *οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ.*

31, 11. 34, 7. 38, 19. 35, 6 u. a.

Die Handschrift ist in Paris und soll aus dem zwölften Jahrhundert stammen. Identisch sind die beiden Handschriften nicht, denn sie weichen oft stark von einander ab; oft wird auch die Uebereinstimmung nur durch eine Marginallesart bei 56 zu Stande gebracht; eine genauere Untersuchung der Handschrift müfste zeigen, inwiefern vielleicht die andern Uebereinstimmungen nur durch Rasuren bewerkstelligt wurden.

Neben diesen beiden Handschriften waren noch andere auf den äthiopischen Text von Einflufs; indefs sind ihre Spuren im Gegensatz zu 56. 129. durch den ganzen Pentateuch zu verfolgen, daher sie besser an anderer Stelle behandelt und mit den beiden genannten Handschriften verglichen werden.

Les variantes de M. le Pasteur Pick.

Monsieur le pasteur Dr. B. Pick vient de publier dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, année 1886, pag. 101 à 121, un article intitulé *Text-Varianten aus Mechilta und Sifré.* Nous avons eu la patience d'examiner à peu près 300 de ces variantes qui se rapportent au Pentateuque : Dans le livre de la loi les docteurs tirent souvent pour les pratiques légales des conclusions d'un mot et même d'une lettre que le texte n'exigeait pas rigoureusement et qui, à leur avis, devait indiquer que la portée d'une prescription était restreinte (מיעוט) ou étendue (ריבוי). Toutes les fois que la Mechilta ou le Sifré offriraient une telle conclusion, en s'appuyant sur un mot ou une lettre qu'on ne rencontre pas dans notre texte reçu, il serait permis de parler d'une variante. En est-il ainsi des différences qu'a notées M. Pick ? Pas une seule de ses variantes n'a cette importance, et il était superflu de consacrer vingt et une pages à des leçons qui n'ont aucune valeur. Les docteurs citent de mémoire, et la mémoire la plus fidèle peut, trompée par des passages analogues, mettre כי pour וכי, מעמך pour מקרב עמך, et ainsi de suite. Seulement s'il s'agissait d'interpréter dans un sens rabbinique un tel *wâw*, ou un *mikkéreb* à la place de la préposition simple, les rabbins regardaient d'abord attentivement le verset avant de se permettre leur raisonnement. Voici quelques exemples qu'on pourrait multiplier infiniment. La cabane ou la *soukkâh*, que l'Israélite doit habiter pendant sept jours, depuis le 15 jusqu'au 21 Tischri, ne répond aux exigences de la loi qu'en ayant quatre parois. Les docteurs trouvent à cette prescription toute naturelle une allusion dans l'orthographe du mot *bassoukkôt* dans les versets 42 et 43 du

chapitre XXIII du Lévitique. On y trouve ce mot trois fois, deux fois il est écrit בסכת sans *wâw*, et une fois בסכות avec *wâw*; ce dernier signe du pluriel indique *deux*, les deux premiers n'ont pas le signe, ce qui fait le nombre de quatre. Dans la Mischnâh de *Iadaim*, ch. III, § 5 on dit qu'un rouleau de la loi dont 85 lettres sont conservées est encore considéré comme sacré. On donne comme exemple *Nombres*, X, 35—36, les versets commençant par ויהי בנסע; or, dans le verset 35 il y a les mots ויפצו et וינסו, écrits sans *wâw*; ce devait être l'orthographe ancienne, puisque autrement le verset renfermerait quatre-vingt-sept lettres.

Dans des exemples pareils les Rabbins ont bien examiné leurs textes et observé jusqu'à la *scriptio plena* ou *defectiva*; mais qu'importe que וילונו (Exode XVI, 3) soit cité et écrit avec *wâw*?

Ce qui est plus grave, c'est que M. Pick a quelquefois lu si légèrement les passages des deux livres midraschiques où il a pris ses variantes qu'en réalité ces différences n'existent pas. A *Exode*, XXIII, 19 on ajoute les mots אשר תביא מארצך comme une addition de *Mechilta*, 108 a. L'impression espacée des trois mots, qui n'est employée d'ordinaire que pour le texte du verset auquel se rapporte le paragraphe, a trompé M. Pick. Cependant ארמתך, suivi de ces mots, aurait dû le mettre en garde. A la vérité, il s'agit de *Deut.* XXVI, 2, où se trouvent les prescriptions relatives aux prémices et qui est commenté en même temps que le verset de l'Exode.

Nous avouons volontiers que cette chasse aux variantes nous déplaît au plus haut degré. Les immenses travaux des Kennicott et des de Rossi ont été bien stériles et il n'y avait pas là de quoi séduire les vrais savants du notre époque. Du reste, pour les morceaux du Pentateuque, que tout Israélite savait par coeur, comme les trois chapitres du *Schemaʿ*, le chant de Moïse, *Exode*, chap. XV, le Cantique du *Deutéronome*, XXXII, M. Pick n'a pas trouvé de

variantes. Je fais erreur, puisque, dans ce dernier morceau, il a rencontré v. 18 כסית pour כשית, et v. 11 le détestable ויקחהו pour יקחהו!

Paris, Octobre 1886.

J. Derenbourg.

Richter uud Josua.

Von **Karl Budde.**

„Die Anfangsworte [des Buches der Richter] : *und es geschah nach dem Tode Josuas,* scheinen eine Fortsetzung des Buches Josua, das mit der Nachricht von Josuas Tode schloſs, zu versprechen. Allein der Faden der Geschichte wird keineswegs da aufgenommen, wo ihn der Verfasser des B. Josua fallen lieſs. Denn statt daſs nun von den Begebenheiten gehandelt würde, die nach der durch Josua gröſstentheils vollendeten Eroberung Canaans vorfielen, beginnt der Verfasser die schon im B. Josua enthaltene Geschichte der kriegerischen Besitznahme des Landes von vorn zu erzählen an, doch mit dem bedeutenden Unterschiede, daſs dieselbe nicht zu Josuas Lebzeiten und unter seiner Oberleitung, sondern nach seinem Absterben und von jedem Stamme einzeln oder mehreren verbündeten Stämmen gemeinschaftlich unternommen wird.“ Mit diesen Worten hat schon im Jahre 1835 der Altmeister unserer Wissenschaft unter den Lebenden, Gottlieb Studer, auf der ersten Seite seines vortrefflichen Commentars zum Buche der Richter das Problem, mit dem sich diese Abhandlung beschäftigen soll, im wesentlichen klar und scharf umrissen. Gerade in neuester Zeit haben demselben viele Gelehrte ihre Arbeit zugewendet : ich nenne davon Wellhausen [1]),

[1]) Bleek's Einleitung in das Alte Testament, 4. Auflage, 1878,

Ed. Meyer[1]), Stade[2]) und als Gegner ihrer Anschauung Bertheau[3]). Als ich schon die Feder zu dieser meiner Untersuchung angesetzt hatte, gelangte — besonders früh durch die Güte des Verfassers — der betreffende Abschnitt der neuen Auflage von Kuenen's Historisch-critisch onderzoek in meine Hände, eben zur rechten Zeit, um noch überall Berücksichtigung zu finden.

Mit möglichst genauer Feststellung des ursprünglichen Textes von Richt. 1, 1—2, 5, dem ersten Theile des Richterbuches, wie man den Abschnitt oft genannt hat, werde ich beginnen müssen; dazu sind die Parallelstellen des Buches Josua heranzuziehen und das gegenseitige Verhältnifs zu bestimmen. Ganz besonders in diesem ersten Absatz hat mich die vorsichtig skeptische Haltung Kuenen's gegenüber der grundlegenden Arbeit von Ed. Meyer zu gröfserer Ausführlichkeit genöthigt, als ich anfangs beabsichtigt hatte.

I.

Wir lassen c. 1, 1a als Anknüpfungsformel vorläufig bei Seite. Von 1b bis v. 3 ist der Zusammenhang gut und unangefochten. Durch Gottesspruch wird Juda ausgeloost, zuerst gegen die Kanaaniter zu ziehen und gewinnt Simeon zum Genossen, um gemeinschaftlich ihre beiden Stammloose zu erobern. In dem folgenden Abschnitt v. 4—8 geht Meyer unrichtig von dem ganz allgemein gehaltenen v. 4 statt von dem höchst individuell und eigenartig

---

S. 181 ff. Leider ist in der 5. Ausgabe statt des wichtigen neuen Abschnittes über Richter, Samuel, Könige Bleek's veraltete Arbeit wieder eingesetzt.

[1]) In dieser Zeitschrift I, 1881, S. 117 ff.

[2]) In dem Nachwort zu Meyer's Abhandlung und in seiner Geschichte des Volkes Israel Bd. I.

[3]) Zweite Auflage seines Commentars zum B. der Richter im Kurzgef. Ex. Handbuch.

klingenden Kern der Adoni-Bezeq-Geschichte v. 5—7 aus. So hält er v. 4 fest, von dem er doch והפרזי und die 10000 Mann streichen, und verwirft jene Geschichte, obgleich er die Möglichkeit eines alten Kernes zugestehen mufs. Umgekehrt ist v. 4 zu streichen als verallgemeinernder Auszug aus dem Folgenden, der aufser den üblichen 10000 Gefallenen nichts hinzubringt [1]). Gegen ihn spricht auch das ויעל יהודה *unmittelbar* nach וילך אתו שמעון; viel besser schliefst das וימצאו von v. 5 an. Gegen Echtheit und Alter der Adoni-Bezeq-Geschichte ist nichts einzuwenden. Sprache und Inhalt spricht deutlich dafür. Die Uebertreibung von den 70 Königen (vgl. Kuenen a. a. O. S. 357) in v. 7 beweist nur gegen strikte Geschichtlichkeit, nicht gegen alte Ueberlieferung. Der Gottesname אלהים in v. 7, den Meyer (S. 135) auffallend findet, ist vielmehr im Munde des Heiden selbstverständlich [2]). Der Ort der Schlacht kann freilich nicht das Bezeq des Onomasticum zwischen Sichem und Beth-Schean sein, noch auch das von Sam. I, 11, 8, falls dem Zusammenhang dort zu trauen ist; aber die Thatsache gleichnamiger Orte ist unbestreitbar, abgesehen von der Möglichkeit einer anderen Lösung, die sich hier zeigen wird. Der scheinbarste Einwand bei Meyer und Kuenen beruht auf der, allerdings fast allgemeinen, unrichtigen Deutung von v. 7 b. Nicht von den Siegern wird der an den Daumen der Hände und Füfse verstümmelte Adoni-Bezeq nach Jerusalem mitgeschleppt, um dort zu sterben, sondern die Seinen retten

---

[1]) Eine harmonistische Lösung wie die Bertheau's: v. 4 Feldschlacht, v. 5 Belagerung in der Festung Bezeq, die genommen wird, aus der v. 6 Adoni-Bezeq entkommt, um im freien Felde gefangen zu werden, hat keine Stütze am Text.

[2]) Die Gruppe הכנעני והפרזי (von Mey. zu v. 4 beanstandet) ist durch Gen. 13, 7. 34, 40, obgleich dort nicht unentbehrlich, verhältnifsmäfsig gut bezeugt und durch den Vergleich von הַפְּרָזִי Sam. I, 6, 18. Deut. 3, 5 unschwer zu erklären. Doch vgl. unten.

den zu Kampf und Flucht gleich Unfähigen in die feste Stadt[1]). Das Verfahren der Judäer wird bei dieser sicher ursprünglichen Auffassung nur begreiflicher. Die Kürze der Ausdrucksweise war unbedenklich, weil die Judäer als Nichtbesitzer Jerusalems gar nicht in Betracht kommen konnten. Aber sehr erklärlich ist auch frühes Mifsverständnifs der Stelle; denn unter dem Eindruck des mehr als summarischen Verfahrens der Israeliten im Buche Josua erschien es unmöglich, dafs die eigenen Getreuen den Verstümmelten auf dem Schlachtfelde aufsuchten und in Sicherheit brachten. Hatten ihn demnach die Sieger nach Jerusalem geschleppt, so galt der Grundsatz, dafs die Nürnberger keinen hängen, sie haben ihn denn zuvor. So entstand v. 8 von der Eroberung und Vernichtung Jerusalems, jedenfalls 7 b gegenüber verspätet; als ungeschickte Rechtfertigung eines falsch verstandenen Satzes ist er der vielen Mühe, die man zu seiner eigenen Rechtfertigung aufgewandt hat, nicht werth.

Aus der zweiten Gruppe von Versen, 9—15, hebt sich die Kaleb-Othniel-Geschichte ebenso bezeichnend heraus. Für diese haben wir in dem Paralleltexte Jos. 15, 13—19 einen unschätzbaren Anhalt, und richtig hat danach Meyer den ursprünglichen Text hergestellt. *Zuerst die Zutheilung des Looses* wie an den ganzen Stamm so an den einzelnen Beisassen, *dann die Eroberung* durch den damit Ausgestatteten selbst. Im Buche Josua ist neu nur die Anknüpfung an die Zusage Josuas an Stelle Moses (vgl. Richt. 1, 20 a), durch Jos. 14, 13 bedingt, und die schlechte Etymologie von קרית ארבע durch Einfügung von אבי הענק frei nach Jos. 14, 15. Der Wortlaut in Richt. 1 dagegen kann nicht ursprünglich sein. Zuerst die allgemeine, farblose Einführung in v. 10 a, dann die drei Namen ohne Angabe ihrer Bedeutung: denn wer sind Scheschaj,

[1]) So unter den Neueren Reufs und Cassel.

Achiman und Talmaj? Dann zieht *Juda* weiter gegen Debir; aber in v. 12 übernimmt auf einmal *Kaleb* den Oberbefehl, und das Collectivum Juda ist völlig vergessen. Wird nun in v. 20 Kaleb richtig eingeführt, ihm das Verdienst der Eroberung Hebrons gewahrt, und finden wir zu den drei Namen ohne Erklärung in v. 10 hier die drei Enakskinder ohne Namen [1]): so ist v. 20 nicht, wie Kuenen (S. 358) meint [2]), ein Nachtrag des Umarbeiters, sondern der Fetzen, der von dem ursprünglichen Wortlaut von v. 10 losgerissen ist, durch dessen Wiedereinfügung der ursprüngliche sinnvolle Zusammenhang hergestellt wird. Für unmöglich halte ich, was Kuenen annimmt, daſs der Interpolator von Jos. 15, 13 ff. aus dem jetzigen Wortlaut von Richt. 1, 10 durch Verbesserung den seinigen gewonnen habe, am allerwenigsten, was Kuenen's Meinung zu sein scheint, vor der Einfügung von v. 20, aber auch nicht nach derselben. Daraus allein ergiebt sich, daſs Jos. 15, 13 ff. nicht aus dem jetzigen Wortlaut von Richt. 1 geflossen sein kann. Aber wie wurde v. 20 von v. 10 losgerissen und dort so mangelhaft ersetzt? Zwei Tendenzen scheinen dabei in Betracht zu kommen. Die erste ist die der Verallgemeinerung. Was Kaleb gethan, wird hier ganz Juda zugewiesen, wie später die Thaten der einzelnen Stämme dem vereinigten Israel. Die zweite, noch durchgreifendere, ist die schematisirende Anordnung. Von v. 22 an treten die Enclaven, die Ausnahmen von der vollen Besetzung der Stammesgebiete, je an das Ende der Erzählung. Als solche erschien auch die Abgabe Hebrons an den bloſsen Beisassen Juda's, den Qenizziter

---

[1]) Enakskinder (gewiſs appellativisch zu deuten) kannte die alte Ueberlieferung nur zu Hebron und nur diese drei, vgl. auch Num. 13, 22, spätere Erweiterungen kommen nicht in Betracht.

[2]) Aehnlich, etwas unbestimmt, Matthes (Theol. Tijdschr. 1881 S. 610); Wellhausen (Bleek [4] S. 182) nennt v. 19—21 Correcturen zu v. 18. 10. 8.

Kaleb; deshalb erst die Eroberungen, dann die Reste und Abtretungen. Denn für die Richtigkeit dieser Erklärung treten die Verse 19 u. 21 ein, die, wie Meyer richtig erkannt, ebenfalls ihre Stelle haben wechseln müssen. Nachdem v. 17 bis in den tiefsten Süden geführt hat, kommt v. 19 mit der Aussage, dafs Juda das Gebirge (Juda) eroberte, viel zu spät; denn von Norden ist er nach unserem Berichte ausgezogen. Gleich nach der entscheidenden Feldschlacht v. 5—7 ist er an seinem Platze; aber er mufste an das Ende rücken, weil seine zweite Hälfte von dem unerobert gebliebenen Gebiete redete. Auch hier ist die Lücke ausgefüllt und zwar durch den wiederum verallgemeinernden v. 9, dessen Echtheit schon von Meyer angezweifelt ist. Bedenklich ist hier schon das השפלה, während der sicher echte Vers 19 zweifellos für dieselbe Sache das auffallende העמק gebraucht[1]). Für die Versetzung von v. 21 endlich war dieselbe Tendenz mafsgebend, wenn auch ein anderer Grund dazukam, der ihn zugleich aus der ursprünglichen Reihenfolge v. 19. 21. 20 an das Ende verwies. Auch für ihn steht uns ein Paralleltext, Jos. 15, 63, zu Gebote, und unzweifelhaft richtig setzt Meyer danach für בני בנימין beide Male בני יהודה ein. Nur ursprüngliche Ueberlieferung macht es erklärlich, dafs Jerusalem der Theorie (Jos. 18, 28) widersprechend im Josua-Texte zum Loose Judas gerechnet wird; ein wahres Wunder bleibt es, dafs sich dies Wort erhalten[2]). Der Ueber-

---

[1]) V. 18 habe ich in Theol. Literaturzeit. 1884 S. 211 durch Veränderung von וילכד in ולא הוריש nach LXX geglaubt halten zu können. Ich glaube nun, dafs sein Text mit Ausnahme der beiden ersten Worte einst als Apposition zu העמק in v. 19 gemeint war. Man könnte darin fast echtes Gut vermuthen, weil die Erklärung richtig wäre; aber eben dafs er, von einem eroberungslustigen Ueberarbeiter durch וילכד, von einem minder sanguinischen durch das *οὐκ ἐκληρονόμησεν* zu einem selbständigen Verse ergänzt, in den Text eindringen konnte, weist das את עזה וגו' als Randglosse aus.

[2]) Die Stadt blieb kanaanitisch, bis David aus Juda sie einnahm

arbeiter von Richt. 1 folgte der Theorie und versetzte darum den Vers als Aussage über den Stamm Benjamin zwischen den Abschnitt über Juda-Simeon und Manasse-Ephraim an seine jetzige Stelle. Er füllte damit eine Lücke aus, denn über Benjamin berichtet das Capitel sonst nichts; ob eine bloſs beobachtete oder selbst geschaffene Lücke, bleibt zu fragen. Ein sicherer Beweis aber, daſs der Vers nicht geschrieben ist, um von einem *neuen* Stamm, also von Benjamin, zu berichten, liegt in einem unscheinbaren Formmerkmal. In v. 29. 30. 31. 33, wo neue Stämme mit derselben Formel לא הוריש eingeführt werden, steht der Stammesname voran, in v. 27 lesen wir in Anknüpfung an die Eroberung von Bethel ולא הוריש מנשה; nirgends aber steht das Object voran wie hier ואת היבוסי וג׳ לא הורישו בני וג׳. Das erklärt sich nur, wo das Subject dasselbe bleibt, dem Object aber ein anderes schon vorausgegangen ist, wie hier in 19 b. — Aber noch in einer anderen wichtigen Abweichung, die Meyer nicht berührt, behält Jos. 15, 63 Recht. Dort heiſst es statt des eben angeführten Wortlautes von לא an: לא יכלו [Keth. יוכלו] בני יהודה להורישם. Dies יכל findet sich auch in Jos. 17, 12, der Parallele zu v. 27, nur in v. 29 = Jos. 16, 10 stimmen beide Texte überein. Sehr fein, aber nur bei seinem entschlossenen Standpunkt unbedenklich, bemerkt Bachmann zu v. 19 unseres Capitels (S. 133), weil die Nichtvertreibung der Thalbewohner lediglich Judas Schuld bleibe, nicht eine von seinem Verhalten unabhängige Fügung Jehovas, so erscheine auch das im Buche Josua in ähnlichem Zusammenhang gewöhnliche לא יכלו mit Absicht vermieden. Das ist wirklich

---

Die theoretische Zuweisung an Benjamin, dem allerdings ein guter Theil der israelitischen Ansiedler angehört haben wird, darf man vielleicht dem particularistischen Patriotismus des Erzählers E beimessen.

geschehen und aus diesem Grunde, aber erst von dem Ueberarbeiter des Capitels, der diese Theorie in c. 2, 1b —5a nachdrücklich geltend und dadurch erst das Stück zur Aufnahme geschickt gemacht hat: er konnte das Nichtkönnen nicht gelten lassen, das dem argloseren Interpolator des Josua-Buches kein Kopfzerbrechen verursachte. Am nöthigsten ist das לא יכל in v. 19, wozu keine Parallelstelle vorliegt. Denn dort wird ein Grund angeführt, der nur für das Nicht*können* gilt, und das im Texte verbliebene לא להוריש läfst zwar zur Noth Erklärung, und darum gleich eine Auswahl (vgl. Bachmann) zu, befriedigt aber so wenig, dafs LXX und andere Texteszeugen das Nichtkönnen ergänzen und sogar einige hebräische Handschriften sich anschliefsen. Ebenso ist in v. 21 nach Jos. 15, 63, v. 27 nach Jos. 17, 12 zu verbessern[1]). Im weiteren Verlaufe, von v. 28 an, mag dann, wenn man Jos. 16, 10 folgen will, das abgekürzte לא הוריש als fernerhin unmifsverständlich am Platze sein (aufser in v. 32), und vielleicht hat der Ueberarbeiter von Richt. 1 sich danach gerichtet. So sind hier zwei neue Beweise gewonnen, dafs die Josua-Texte nicht aus der jetzigen Gestalt von Richt. 1 geflossen sind. — Durch die Entfernung und Umgestaltung von v. 21 wurde auch die Entstehung von v. 8 zwar nicht hervorgerufen, aber doch erleichtert. Dem Umarbeiter, der v. 9 und 10a schuf und v. 19—21 an ihre jetzige Stelle versetzte, darf man ihn schwerlich zuschreiben, so leicht sich auch das ואחר ירדו an v. 8 anschliefst.

Zu dem ferneren Zusammenhang der Kaleb-Othniel-Geschichte nur *eine* Bemerkung. In v. 13 entscheidet der Zusatz הקטון ממנו für die Auffassung Othniels als Bruder, nicht als Neffe des Kaleb, denn er will die Ehe zwischen Oheim und Nichte erklären. In Jos. 15, 17 fehlen jene Worte, Othniel gilt damit als Neffe Kalebs, und schwer-

---

[1]) Vgl. dafür auch Kön. I, 9, 21 als wichtiges Zeugnifs.

lich ist es zufällig, daſs dafür dort in v. 13 Kaleb Sohn Jephunnes heiſst, was in Richt. 1, 12. 20 fehlt, da er eben nach v. 13 auch Sohn des Qenaz sein muſs. Daſs solches Auseinandergehen der Ueberlieferung möglich ist, brauche ich nach Nöldeke und Wellhausen nicht erst zu beweisen. Der Urtext ist schwer zu ermitteln, denn das בן יפנה in Jos. 15, 13 könnte auch aus 14, 13 stammen, und wiederum muthet der vaterlose Kaleb in Richt. 1, 12. 20 wenig ursprünglich an. Indessen wird הקטון ממנו durch 3, 9 gestützt; will man das nicht für Einschub erklären, so wird man wohl annehmen müssen, daſs Kaleb ursprünglich in Richt. 1, 20 als בן קנז eingeführt war.

Der wichtige v. 16 ist der Verbesserung besonders bedürftig. Für ובני קיני wird man Meyer's Vorschlag וקין wohl oder übel annehmen müssen (so auch Kuenen S. 367), ebenso ist mit Hollenberg's Aenderung nach LXX את עמלק für את העם gewiſs das Richtige getroffen (so auch Mey. und Ku.). Daſs dies nicht, wie Hollenberg freigiebt, Aenderung der LXX sei, geht aus dem וילך וישב mit Sicherheit hervor, weil damit eine Verschiebung der Wohnsitze gegen den ersten Halbvers ausgedrückt ist. Statt עמלק würde ich lieber העמלקי lesen, aus dem sich zumal vor וילך י' das העם als Verderbniſs leicht erklärt [1]). Nicht zu billigen ist dagegen der Vorschlag Meyer's (auch Ku.), ערד zu streichen und somit zu lesen: מדבר יהודה אשר בנגב. Dafür giebt es nicht nur keinen Texteszeugen, sondern der gewonnene Text ist auch geradezu unrichtig. Denn die Wüste Juda liegt eben nicht im Negeb, sondern wird als besondere Landschaft Judas von dem Südlande, dem Gebirge, der Niederung unterschieden (vgl. z. B. Jos. 15). Beth-ʿAraba (Jos. 15, 61) liegt statt im Südlande an der Nordgrenze Judas (Jos. 15, 6), selbst Êngedî kann nie-

---

[1]) Vgl. Ἀμαλήκ für העמלקי oder עמלקי Gen. 14, 7. Num. 14, 25. 43. 45. Richt. 12, 15. Sam. I, 15, 15. 30, 1.

mand zum Negeb rechnen wollen[1]). Eher hätte sich aus dem Texte des Vaticanus der LXX : εἰς τὴν ἔρημον τὴν οὖσαν ἐν τῷ νότῳ Ἰούδα ἥ ἐστιν ἐπὶ καταβάσεως Ἀράδ unter Streichung des letzten Absatzes ein Meyer's Meinung günstiges המדברה אשר בנגב יהודה gewinnen lassen. Aber eben in den letzten ganz eigenthümlichen Worten, die allen Textgestalten der LXX gemein sind, liegt ein schweres Hindernifs dieser Streichung, und richtig hat danach van Doorninck (vgl. Theol. Lit. Z. 1884 S. 211) den hebräischen Text hergestellt : מדבר יהודה אשר במורד ערד. Am besten entspricht diesem Wortlaut der Luciantext de Lagarde's (u. a. Al. Chis. Syrohex.) : εἰς τὴν ἔρημον Ἰούδα [ἐν τ. ν.] ἐπὶ καταβάσεως Ἀράδ, der hier, wie das im Buche der Richter die Regel ist, den Vorzug verdient. Dafs man auf der Abdachung von ʿArad nach Osten hin bald das Gebiet der Wüste Juda betritt, ist keinem Zweifel unterworfen[2]); die Angabe des ziemlich weit südlichen Ortes erklärt sich wohl zum Theil aus seiner nach Osten vorgeschobenen Lage, vor allem aber aus der nordsüdlichen Richtung des Zuges der Judäer. Südlich von Hebron, in der Höhe von ʿArad, zweigte sich Qajin von Juda ab, das der Sinn der Stelle. — Ist aber ʿArad in v. 16 beizubehalten, so fällt damit jedes Recht, es in v. 17 für Çephath einzusetzen, wie Meyer thut. Es soll dadurch der genaue Anschlufs an Num. 21, 1—3 hergestellt werden. Aber für das in v. 1 u. 2 enthaltene Gelöbnifs genügt die Bannung einer einzigen Stadt nicht; v. 3 aber, ob ursprünglich oder aus Richt. 1, 17 ausgezogen, scheint mit seinem עָרֵיהֶם und שם המקום absichtlich die Aussage zu umgehen, als ob ʿArad das spätere Chorma sei. Die Stelle von Chorma in Jos. 15, 30, dicht vor Çiqlag, spricht eher gegen ʿArad,

---

[1]) Damit fällt allerdings auch der M. T.

[2]) Vgl. die „Salzstadt" Jos. 15, 61, die noch weiter südlich liegen mufs.

ebenso seine Trennung von Eschtemôa' in Sam. I, 30, 28 —30. Ein ausdrückliches Zeugniſs gegen die Gleichsetzung von 'A. und Ch., das Meyer übersieht, bringt Jos. 12, 14, wo unter den von Josua besiegten Königen der Kanaaniter neben einander der von Chorma und 'Arad genannt sind. Da beide in den Kriegsgeschichten des Buches Josua nicht vorkommen, Num. 21, 1 ff. sie eher von der Erwähnung im Josuabuche ausschlieſsen würde, so liegt es am nächsten, den späten Vers aus Richt. 1, 16 f. herzuleiten, und dann hat der Text damals schon die beiden unterschieden wie heute. In jedem Falle aber bleibt die Stelle ein verhältniſsmäſsig frühes Zeugniſs gegen die Gleichsetzung beider, an das man sich in Ermangelung jedes anderen zu halten hat. Der horrende „Schreibfehler" צפת für ערד ist daher nichts als eine kritische Gewaltthat, und die Stadt Çephath = Chorma bleibt am Leben.

Soweit die Einzelbehandlung der Thaten Juda's mit seinen Gesellen, die wir nun herstellen : v. 1 b – 3, 5—7, 19, 21, 20 + 10 theilw., 11—17. Die Erzählung ist verhältniſsmäſsig ausführlich, flieſst in gutem, wohlgeordnetem Zusammenhang fort und giebt unter Einflechtung von zwei lebenswarmen Einzeldarstellungen (5—7. 11—15), die durchaus in den Zusammenhang gehören, ein sehr treues, von den Büchern Samuelis in bezeichnenden Zügen bestätigtes Bild der Zusammensetzung und Vertheilung des Stammes Juda in alter Zeit. Ist diese Herstellung, wie ich glaube, in der Hauptsache wohlbegründet, so wird das Stück nicht mehr „ein sonderbares Durcheinander" (Ku. S. 357) heiſsen dürfen, und wir gewinnen volles Recht, es, wie Meyer, Stade und Andere gethan, als eine Hauptstütze für die Kritik der Geschichte und Geschichtschreibung Israels zu verwenden.

Die Erzählung von der Eroberung Bethels v. 22—26 kann allerdings, wie Kuenen annimmt, (wesentlich) in der ursprünglichen Gestalt überliefert sein, aber sie stellt sich

doch nur als *ein* Seitenstück neben die *vier* Erzählungen von den Kriegsthaten des Stammes Juda : 4—7, 10—15, 16, 17. Im Hinblick darauf mufs jedenfalls die Möglichkeit offen gehalten werden, dafs Richt. 1 auch vom Hause Joseph mehr Erzählungsstoff als diese einzige Kriegsthat geboten hat. Umgekehrt kann ich die folgenden Verse nicht mit Kuenen als blofses Excerpt ansehen. Denn sie finden ihr Gegenstück in den Versen 19 und 21 des Berichtes über Juda, die aufser der Begründung in 19b nicht mehr enthalten als jene Verse von Manasse, Ephraim, Sebulon, Ascher, Naphtali, Dan. Als Verzeichnisse der kanaanitisch gebliebenen Landestheile haben wir keinen Grund sie für sachlich unvollständig anzusehen, für das Gegentheil zeugt Jos. 17, 11 ff. neben v. 27 f. und Jos. 16, 10 neben v. 29. Aber möglich und selbst wahrscheinlich bleibt allerdings, dafs bei der Ueberarbeitung des Stückes die neben diesen negativen Listen gebotene Eroberungsgeschichte nur für Juda vollständig, für das Haus Joseph in einem Bruchstück beibehalten, bei den übrigen Stämmen ganz gestrichen wurde. Vielleicht gebe ich damit nur eine nähere Bestimmung dessen, was Kuenen hier unter Excerpt versteht.

Die angezogenen Parallelstellen des Buches Josua verdienen noch Berücksichtigung. Die von Manasse handelnde Stelle 17, 11 ff. ist — ganz im Gegensatz zu 15, 63, einigermafsen ähnlich wie 15, 13 — dem Zusammenhang angepafst[1]), indem die aufgeführten Städte als Enclaven Manasses in Isaschar und Ascher bezeichnet werden[2]). Nun fällt schon im M. T. von 17, 11 auf, dafs Jibleʿam

---

[1]) Auf dieser Anpassung beruht der Wechsel des Nominativs bei den Städten mit dem aus Richt. 1, 27 beibehaltenen Accusativ. Weiter ist daraus nichts zu schliefsen.

[2]) Dafs dies die Theorie der Stammesgebiete erforderte, läfst sich allerdings aus dem verstümmelten Texte von c. 17 und 19 jetzt nicht mehr ersehen, mufs aber angenommen werden.

und Taʿanakh ihre Stelle vertauscht haben, dazu kommt die sicher unechte Einfügung von וישבי עֵין־דֹּר ובנותיה hinter Dor, endlich der Zusatz שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת am Ende des Verses. Im Vaticanus der LXX fehlen vollends Jibleʿam und Taʿanakh. Andere Handschriften (bei Holmes-Parsons 19, 58, 108, vgl. de Lag. Lucian) bringen diese zwar ebenso wie der M. T., wieder andere (bei H.-P. IV. 15. 16. 18. 30. 53. 64. 77. 121. 128. 131. 144. 209) nur Taʿanakh, und zwar als letztes; aber schon das *καὶ αἱ θυγατέρες αὐτῆς* bei Jibleʿam statt des *κῶμαι* bei den übrigen läſst auf nachträglichen Einschub aus dem M. T. oder besser aus LXX zu Richt. 1, 27 schlieſsen[1]). Angesichts dieses Sachverhalts wird man wohl Bertheau zustimmen müssen, daſs der Vat. mit bloſs drei Städten den ursprünglichen Text von Jos. 17, 11 bewahrt hat, und daſs nur diese drei aufgeführt sind, weil Jibleʿam und Taʿanakh nicht als Enclaven galten, sondern zum Umfang Manasse's selbst gehörten, wofür Bertheau richtig Jos. 21, 25 und Chron. I, 6, 55 anführt[2]). Auf diese drei wird sich dann der dunkle Zusatz שלשת הנפת (am besten wohl mit Dillmann הַנָּפָה) beziehen, von LXX vollends mit *καί* angehängt, er ist deshalb für den Text von Richt. 1, 27 nicht in Betracht zu ziehen. Andererseits hält Bertheau schwerlich mit Recht auch v. 12. 13 für Nachtrag aus Richt. 1, 27. Bei der abweichenden Einführung der Städte in v. 11 erklärt sich die Zusammenfassung in הערים האלה von selbst; die Abhängigkeit von dem *ursprünglichen* Wortlaute des

[1]) Nicht richtig schlieſst Bertheau aus *τὰς κώμας αὐτῆς* auf חצריה der hebr. Vorlage; denn gerade בנותיה geben die LXX in Num. und Jos. (Num. 21, 32. 32, 42. Jos. 15, 45. 47. 17, 16) auſser Num. 21, 25 regelmäſsig durch *κῶμαι* wieder und sogar daneben das sonst ebenso übersetzte חצרים in Jos. 15, 45 mit *ἐπαύλεις*. Der Uebersetzer des Richterbuches dagegen giebt בנותיה in 1, 27 mit *αἱ θυγατέρες αὐτῶν* wieder.

[2]) Danach wäre Jibleʿam doch eher in Belʿâme südlich von Djennîn als nach Kön. II, 9, 27 zwischen Jizreel und Megiddo zu suchen. S. auch Dillmann.

Richterbuches bleibt in jedem Falle bestehen, wenn man (vgl. Anm. 1 S. 105) erkennt, dafs כנותיה allerdings den Grundtext von *αἱ κῶμαι αὐτῶν* bietet; das לא יכלו in v. 12 sichert dem Josua-Texte gegenüber dem des Richterbuches höheres Alter, und die Parallelen 15, 13 ff. 63. 16, 10 zeigen ganz entsprechende Erscheinungen. Die Meinung Dillmann's, dafs in Jos. 17, 11 ursprünglich nur שלשת הנפת gestanden habe, dann der Wortlaut von Richt. 1, 27 f. folgte, aus dem dann erst später die Namen in v. 11 verpflanzt seien, um durch הערים האלה ersetzt zu werden, scheint mir zu verwickelt, würde aber den Text von Richt. 1, 27 f. nur um so sicherer hinstellen.

In v. 29 ist der Text sicher aus Jos. 16, 10 zu vervollständigen, so dafs der zweite Halbvers lautet: וישב הכנעני בקרב אפרים עד היום הזה ויהי למס עבד. Die Worte können dort in der verlorenen Stellung des Verses nicht entstanden sein, finden auch in allen Theilen ihre Seitenstücke in Richt. 1. Vielleicht sind auch andere Verse der Umgebung in Richt. 1 hie und da verkürzt. Dafs der König von Aegypten bei der Einnahme von Gezer dessen kanaanitische Einwohner tödtete (Kön. I, 9, 16), ist wohl nicht so ernst zu nehmen, dafs nicht welche zu Frohnknechten übrig blieben; andrerseits ist die dort gegebene Bestätigung für die Richtigkeit der Angabe sehr wichtig und mufs für die nicht verfolgbaren mit eintreten [1]).

Zu v. 30—33, Sebulon, Ascher, Naphtali habe ich nichts beizubringen, desto mehr aber zu den folgenden Versen. Meyer erklärt dieselben wegen ihrer „von dem gleichmäfsigen Bau der vorangehenden Abschnitte völlig

---

[1]) Bemerkt und beseitigt ist der Widerspruch in der LXX, welche auf *ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* gleich folgen läfst *ἕως ἀνέβη Φαραὼ κ. τ. λ.*, den Wortlaut von Kön. I, 9, 16, während dieser Vers im Königsbuche fehlt. Das doppelte *ἕως*, deren eines dem andern widerspricht, beweist, dafs hier M. T. im Rechte ist.

abweichenden Form" für späteren Zusatz[1]); für dem Zusammenhang fremd hält sie auch Stade, wenn er auch die Angaben von v. 34 f. als glaubwürdig verwerthet[2]). Wie Meyer zu seinem Urtheil kommt, ist leicht zu ersehen. Er weist glücklich nach, dafs אמרי der Gesammtname der vorisraelitischen Einwohner Palästinas bei E, כנעני bei J ist, Richt. 1 schreibt er J zu: also gehören v. 34—36 mit ihrem אמרי nicht dazu. Wie aber steht es bei v. 34 f. in Wirklichkeit mit der Form? Das in diesem Sinne ganz eigenthümliche ויואל לשבת deckt sich mit v. 28. Jos. 17, 12 und nur damit; ויהיו למם mit v. 30. 33. Jos. 16, 10 (v. 28. Jos. 17, 13); der übrige Theil von 35 b tritt sachlich gleich, mit wechselndem Ausdruck[3]), neben den übrigen Theil von v. 28 a. Jos. 17, 13 a; v. 34 b mit umgekehrtem Subject, aber wesentlich gleich neben 19 b. Am meisten weicht v. 34 a ab: „Und die Amoriter drängten die Kinder Dan auf das Gebirge" gegen das „Nicht vertrieb u. s. w." der übrigen Verse. Aber ein Fortschritt ist auch in dem übrigen Zusammenhang deutlich wahrzunehmen. In v. 27—30 bleibt der Kanaaniter inmitten Israels wohnen, in v. 31—33 aber Ascher und Naphtali inmitten Kanaans, um seine Minderzahl auszudrücken. Bei Dan endlich reichen alle diese Mittel nicht aus: nach anfänglichem Vordringen, wie wir aus dem Wortlaut schliefsen müssen[4]), vielleicht eben dadurch sehr geschwächt, ist er zurückgedrängt worden auf das Gebirge; seine Hauptplätze nehmen die Feinde in Besitz; aus dem Richt. 1 sehr nahestehenden Stücke c. 17 f. vernehmen wir, dafs ein festes Stammgebiet gar nicht in seiner Hand war oder

---

[1]) a. a. O. S. 126.

[2]) Gesch. d. V. Isr. I S. 137. 167.

[3]) Hinter יוסף empfiehlt sich die Ergänzung von על האמרי nach LXX.

[4]) In Richt. 5, 17 bezeugt?

blieb. Dafs dieser Mifserfolg einen anderen Ausdruck erhält, als der Erfolg der übrigen Stämme, kann nicht Wunder nehmen: ganz von selbst wird hier der handelnde Feind zum Subject, der leidende Stamm zum Object. Die gegebenen Städtenamen drücken schwerlich das gesammte Deficit Dan's aus, sondern nur das Ziel des Vordringens der Feinde. Das Stück lenkt in v. 34 aus dem Verzeichnifsstil der Natur der Sache nach in den der Erzählung ein und mufs mit v. 19, auch 16. 17 verglichen werden, erst v. 35 kehrt zum Stil der Verzeichnisse zurück. Die Form schliefst sich also in Wirklichkeit unter Berücksichtigung des abweichenden Inhalts ebenso ungezwungen wie innig an die des übrigen Capitels an. Der Inhalt aber ist die Glaubwürdigkeit selbst. Wenn wir Çorʿa nach c. 13 ff. 17 f. als den festesten Punkt für das alte Dan annehmen, und finden nun nördlich davon in den Händen der Kanaaniter Jerusalem, die Städte in Benjamin nach Jos. 9, 17, und diese Linie verlängert durch das ganze Thal Merdj ibn ʿOmêr in Ajjalon (Jâlô) und Schaʿalbim (doch wohl = Selbîṭ), und südlich von Çorʿa Har-Cheres = ʿIr-Schemesch = Beth-Schemesch = ʿAin-Schems[1]): so begreifen wir die Nothlage Dans erst völlig und könnten gleich mit c. 17 f. fortfahren[2]). — Der einzige Grund gegen die Zugehörigkeit von v. 34 f. zu dem ganzen Capitel, das האמרי, kann hier nicht den Ausschlag geben, und wenn Meyer's Theorie darüber fiele. Aber bei der notorischen Ueberarbeitung des Stückes bleibt eine spätere Aenderung des Volksnamens möglich, auch wenn sich für das Wie? kein Anhalt bieten sollte[3]). Dafs es hiernach

---

[1]) Diese Gleichsetzung, für welche ich die Gründe nicht zu wiederholen brauche, scheint mir trotz der starken Varianten sehr einleuchtend. Studer vermuthet עִר חרם statt הר ח׳.

[2]) Vgl. übrigens zu diesen Versen, was unten folgen wird.

[3]) Fast möchte man im Hinblick auf c. 13—16 an den Philister denken.

das Haus Joseph war[1]), nicht der Stamm Juda, dem die Bewältigung dieser Gebiete gelang, ist höchst beachtenswerth.

Besonders schlimm scheint es mit v. 36 zu stehen, der oft genug völlig aufgegeben ist. Schon Studer hat viel Mühe daran gewendet und doch gestehen müssen, dafs er als inhaltlich unrichtig und ohne Zusammenhang mit dem Vorigen zu nichts zu brauchen sei. Den ersteren Anstofs hat nun Hollenberg[2]) beseitigt durch Verweisung auf die Lesart mehrerer Klassen von LXX-Handschriften, darunter die werthvollsten der gerade für das Richterbuch besonders wichtigen Lucianhandschriften[3]) — man mufs sich wundern, dafs darauf erst so spät hingewiesen wurde[4]). Daraus ergiebt sich der Text ותבול האמרי הארמי ממעלה וגו'. Auch für den Nachweis, dafs dies *ὁ Ἰδουμαῖος* nicht gelehrter Einschub sei, darf ich auf jene Stelle verweisen. Aber nun wird, weil jenes „die Grenze des Amoriters war der Edomiter“ in keiner Beziehung befriedigt, auch der von Hollenberg freigegebene weitere Schritt zu thun sein: das האמרי mufs als Einschub aus diesem Texte entfernt und einfach für האמרי des M. T. הארמי gelesen werden. Nun ist der Sinn klar und gut: „und das Gebiet des Edomiters erstreckte sich vom Skorpionensteige[5]) an, von Petra an

---

[1]) Schwerlich erst das getrennte Nordreich, wenn Stade mit seinem erklärenden „das Reich Israel“ (Gesch. d. V. Isr. I S. 167) dies meint. Der Beweis liegt für Beth-Schemesch, falls dies gemeint ist, in Sam. I, 6.

[2]) ZATW. 81. S. 102 ff.

[3]) Vgl. auch de Lagarde's Lucian-Text.

[4]) Den ausführlichen Nachweis, dafs mit dem M. T. nicht auszukommen ist, wird man mir auch Bertheau's neuestem Versuche gegenüber um so eher erlassen, als nach der Vorrede dieser Theil seines Commentars wahrscheinlich vor dem Aufsatze von Hollenberg im Drucke fertig geworden ist.

[5]) Am wahrscheinlichsten doch der Pafs es-Safâ, nicht ganz halbwegs zwischen Hebron und Petra etwa 30,10° n. Br., 52,45 ö. L. von

und weiter hinauf", so dafs in der Verfolgung der Richtung bei Petra Halt gemacht und ein neuer Anfang gesetzt wird. Freilich würde der Text noch gewinnen, wenn man sich entschlösse, das מ vor הסלע nach עקרבים als dittographisch zu streichen: „vom Skorpionensteige nach Petra hin und weiter hinauf." Es ist ein besonders entscheidender Punkt der Südgrenze Gesammtisraels (Num. 34, 4) oder des Stammes Juda (Jos. 15, 3), was dasselbe sagen will, an den uns dieser Vers stellt; wir sollen von der hohen Warte herab das Land des Nachbarvolkes überschauen, und dafs dies Edom ist, weifs das ganze Alte Testament und wird zum Ueberflufs in Jos. 15, 1. 21 ausdrücklich hervorgehoben. So hat demnach der Vers Sinn, und hat er ihn nicht in diesem Zusammenhang, so verlangt jetzt die Frage, wie er dahin gerathen ist, um so dringender nach Beantwortung. Für den, der meinen (und früher Meyer's) Ausführungen über v. 1—21 unseres Capitels billigend gefolgt ist, wird sie keine übergrofse Schwierigkeit bieten. Der Vers hat dasselbe Schicksal gehabt wie v. 19—21, von seiner Stelle ans Ende gerückt zu werden. Seine Stelle in diesem Capitel, das von den *einzelnen* Stammgebieten handelt, ist einzig am Ende der Thaten Judas, wo dieser an den südlichen Marken seines Gebietes angelangt ist. Dort, hinter v. 17, oder vielleicht noch besser hinter v. 16, in unmittelbarem Anschlufs an jenes וילך וישב את העמלקי, wird der Vers früher gestanden haben. An den Schlufs des ganzen Capitels verdrängten ihn die Rangbegriffe des Ueberarbeiters. Wie v. 19—21 als Angaben uneroberten oder abgetretenen Gebietes an das Ende der Geschichte Judas, so mufste dieser Vers als nur von einem fremden Volke handelnd hinter alle israelitischen Stämme gerückt werden; vielleicht wurde dies durch

---

Paris gelegen, sodafs vom Todten Meere ab das Wadi el-Fikre den Verlauf der Südgrenze angiebt.

die Ueberlegung erleichtert, daſs ja die Südgrenze Judas mit der ganz Israels zusammenfalle.

Für c. 2, 1—5 wird man die Beobachtung Wellhausen's billigen müssen [1]). Die Rede 1b—5a gehört nicht in den Zusammenhang [2]); sie ist vom Ueberarbeiter eingeschoben, um c. 1 in das rechte Licht zu setzen. Zu den Eroberungsrückständen giebt sie die authentische Interpretation: Jahwe hat mit dem Vertreiben der Landeseinwohner aufgehört, weil Israel mit ihnen nicht verfahren ist, wie es sollte. Die Rede steht genau auf einer Linie mit der oben nachgewiesenen Streichung des *Könnens* in dem ursprünglichen לא יכלו להוריש; beides zusammen ist die conditio sine qua non für die Aufnahme des Stückes gewesen. Richtig liest dann Wellhausen in dem wieder vereinigten Sätzchen 1a + 5b für הבכים nach LXX בית־אל; daſs die Verderbniſs später ist als die Ueberarbeitung, beweist v. 5a, wo der Name Bochim erst entsteht. Die Ueberfüllung des LXX-Textes entspricht genau der eben besprochenen in 1, 36. Unerklärt aber und bisher kaum besprochen bleibt ein weiterer Zusatz bei LXX: sie lesen hinter *ἐπὶ Βαιθήλ* noch *καὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ* und weiter nach *καὶ εἶπε* noch *πρὸς αὐτούς*. Man hat diesen Zusatz wohl immer für freie Ausfüllung der empfindlichen Lücke angesehen, daſs der Engel Jahwes im M. T. in die blaue Luft hineinredet, weil erst v. 4 das אל כל בני ישראל nachliefert [3]). Dazu dient nun das *πρὸς αὐτούς* zweifellos; aber wenn auch der erste Zusatz *nur* diesen Zweck hätte, warum nicht statt beider hinter *εἶπε* ein *πρὸς τὸν οἶκον*

---

[1]) So thun Meyer, Stade, Kuenen.

[2]) Vgl. zum Texte derselben Theol. L. Z. 1884 S. 211. Zu der Vermuthung Böttcher's muſs ich berichtigen, daſs sie sich nicht auf LXX, sondern auf Ex. 3, 16 f. stützt, ferner, daſs van Doorninck statt des die Ergänzung schlieſsenden ויאמר lieber bloſs ein ו vor dem אעלה des Textes liest.

[3]) So van Doorninck ausdrücklich.

Ἰσραήλ eingeschoben? Und woher ferner das doch nicht allzu gewöhnliche *οἶκος Ἰσραήλ* statt *υἱοὶ Ἰσραήλ,* übereinstimmend mit v. 4? Dem gegenüber lohnt sich doch die Frage, ob der erste Zusatz nicht aus der Quelle geschöpft ist, also ein hebräisches ובית ישראל [oder ואל בית י'] wiedergiebt. Werth- und sinnlos wären diese Worte, wenn sie, wie häufig genug, Gesammtisrael bezeichnen sollten: nur *hinter* ויאמר wären sie dann am Platze. Ganz anders steht es, wenn sie, wie öfter bei den Propheten, aber auch Sam. II, 12, 8. Kön. I, 12, 21 Nordisrael von Juda unterscheiden sollen. Der einzige Ort, den c. 1 ausdrücklich als Besitz Nordisraels erwähnt, ist eben Bethel, und wenn der Engel Jahwes dahin zieht, so schlägt er seinen Wohnsitz eben bei dem Hause Israel und nicht bei dem Hause Juda auf. Nehmen wir als den ursprünglichen Wortlaut an: ויעל מלאך יהוה מגלגל אל בית אל ואל בית ישראל, so würde sich zu allererst der Ausfall der überstrichenen Worte durch Homoteleuton sehr leicht erklären[1]). Ferner wird der Zusammenhang mit 5b ויזבחו שם ליהוה dadurch verbessert, weil die Opfernden nun genannt sind, nämlich „das Haus Israel." Ich glaube, daſs dann die Bemerkung Kuenen's, die beiden halben Verse wären doch wieder nur ein Fragment, so daſs die Meinung des Verfassers zweifelhaft bliebe, in ihrer Geltung ganz wesentlich beschränkt wird. Wohl mag noch mehr dabei gestanden haben, aber der Sinn ist klar und vollständig: daſs nämlich der Engel Jahwes (Ex. 23, 20) mit der Bundeslade in Bethel bei den nördlichen Stämmen seinen Wohnsitz genommen habe (gegen Jos. 18, 1), und so Bethel die [Haupt-]Opferstätte der nördlichen Stämme geworden sei. Wem die Zusammenfassung sämmtlicher Stämme auſser Juda und Simeon unter „Haus Israel" hier zu unwahrscheinlich

---

[1]) Ob das Pisqa im Texte damit zu thun haben kann, lasse ich dahingestellt.

vorkommt, mufs es auf sich nehmen für jene Zusätze der LXX eine andere befriedigende Erklärung zu geben, was mir nicht leicht scheint. Indessen will ich eine andere Möglichkeit nicht unerwähnt lassen, die über das Zeugnifs der LXX hinaus noch die Schicksale des Textes in Betracht zieht. Der Vers ist, wie der Augenschein lehrt, seiner ursprünglichen Bedeutung durch den Ueberarbeiter völlig entfremdet und als leere Hülse für eine Strafpredigt verwendet worden. Diese Strafpredigt gilt nicht einem Theile Israels, sondern dem gesammten Volke, vgl. כל בני ישראל in v. 4, und diese Allgemeinheit der Adresse beruht nicht auf Zufall, sondern auf Nothwendigkeit. Gehört nun wirklich jenes Mehr der LXX dem ursprünglichen Texte an, so mufste es in der neuen Wendung die Empfänger der Strafpredigt bezeichnen, und stand im Texte ein Ausdruck, der nur einen Theil Israels bezeichnete, so *mufste* der Ueberarbeiter daraus einen Namen für Gesammtisrael machen und hätte sich gewifs nicht gescheut das zu thun, noch viel weniger, als bei der Verwandlung von Juda in Benjamin in v. 21. Der Name aber, den wir bei Bethel zunächst erwarten, ist nach v. 22 f. בית יוסף; hat dies wirklich dagestanden, so konnte der Verfasser einer Aenderung gar nicht aus dem Wege gehen, und die mildeste ausreichende war בית ישראל, das ja vielfach als Synonym von בית יוסף vorkommt, aber noch häufiger das ganze Volk bedeutet. Wer sich zu dieser Annahme entschliefst, hat ferner die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dafs das ganze Stück ursprünglich in der Sondergeschichte des Hauses Joseph, also für den jetzigen Text hinter 1, 26 oder allenfalls hinter v. 29 gestanden hat. Seine Versetzung hätte an 1, 19—21. 36 mehr als ausreichende Seitenstücke. Indessen könnte auch der Engel Jahwes das gemeinsame Lager behütet haben, bis alle Stämme dasselbe verlassen, und dann erst seinen Wohnsitz aufsuchen.

Wir sind am Ende des „ersten Theiles des Richterbuches“ angelangt, nicht ohne wichtige Ergebnisse. Wir fanden darin eine grofse Summe einzelner Mittheilungen, die, zum Theil nach Herstellung des ursprünglicheren Wortlautes, sämmtlich werthvoll, zum gröfsten Theile rein thatsächlicher Natur und ohne weiteres verwendbar sind, zumal wichtige Punkte durch davon unabhängige Texte bestätigt werden. Der Zusammenhang ist von Glossen durchsetzt, deren Entstehung sich verfolgen läfst; die Reihenfolge der einzelnen Absätze ist vielfach umgeworfen, aber dies ist ebenso wie manche Aenderung des Wortlautes aus einer Ueberarbeitung zu erklären, die nach erkennbaren Grundsätzen verfuhr. Für Wiederherstellung der Reihenfolge wie des Wortlautes bieten die gleichlaufenden Stellen im Buche Josua ein unschätzbares Hülfsmittel; denn wo nicht die Einhängung der Bruchstücke in den Zusammenhang des Buches Josua Aenderungen herherbeiführte, ist dort mehrfach ein Wortlaut erhalten, der älter sein mufs, als diejenige Ueberarbeitung, welcher das Stück bei seiner Einfügung in das Richterbuch unterzogen wurde [1]).

Danach ist die Frage nach dem Verhältnifs der Doppelstellen zu entscheiden [2]). Unmöglich können, wofür sich zuletzt Kuenen, freilich zögernd, ausgesprochen hat (a. a. O. S. 358), die Josua-Stellen aus Richt. 1 geflossen sein, denn

[1]) Die Auseinanderzerrung der Kaleb-Geschichte in Richt. 1, 10 ff. 20 gegenüber der klaren, geschlossenen Durchführung in Jos. 15 findet in Richt. 1 mehrere Seitenstücke, die uns nöthigen, sie dieser grundlegenden Ueberarbeitung zuzuschreiben; das לא יכלו in Jos. 15, 63. 17, 12 hat im Richterbuche der Anschauung *dieses* Ueberarbeiters, wie sie in 2, 1b—5a niedergelegt ist, weichen müssen; das richtige יהודה Jos. 15, 63 ist höchst wahrscheinlich von diesem Ueberarbeiter durch בנימין ersetzt worden, um diesen Stamm in der gegebenen Liste nicht fehlen zu lassen. S. weiter unten.

[2]) Die Monographieen von Welte (1842) und Keil (1846) sind hiefür werthlos.

durch Conjectur aus dem jetzigen Wortlaut ließen sich die besseren Lesarten des Buches Josua nicht gewinnen. Die entgegengesetzte Ansicht, daß nämlich nicht nur die gleichlaufenden Absätze aus dem Buche Josua geschöpft seien, sondern der ganze Inhalt von Richt. 1 einst im Buche Josua gestanden habe, daraus geschöpft und bei Herstellung des Richterbuches aus dem Buche Josua gestrichen sei, hält Dillmann (Num. Deut. Jos. S. 442) für eher möglich, ohne sich doch dafür zu entscheiden. Auch sie ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Die im B. Josua erhaltenen Stücke stehen nach allgemeinem Einverständniß in grellem Widerspruch mit dem übrigen Inhalt desselben, können also dort nicht ursprünglich sein und weisen in ihrer Verzettelung auf einen früheren Zusammenhang hin, der dem jetzt im Richterbuche vorliegenden mindestens sehr ähnlich gewesen sein muß. Wie die Einleitung des Ganzen, Richt. 1, 1b—3, im B. Josua sollte untergebracht gewesen sein, ist völlig unerfindlich. Daß ferner aus den zahlreichen Splittern, in welche nach der Anordnung des B. Josua und den erhaltenen Abschnitten die ganze Masse des gleichartigen Stoffes nothwendig müßte zerfallen sein, ein im ganzen so wohlgeordnetes Stück hergestellt wäre, wie Richt. 1 dies ist, heißt auch dem geschicktesten und scharfsinnigsten Diaskeuasten zuviel zugemuthet. Erst bei Abschluß des Richterbuches könnte dies schon darum nicht geschehen sein, weil dem jetzigen Zusammenhang ein älterer vorausgegangen sein muß. Und endlich, wenn bei dieser Gelegenheit der übrige von dort entlehnte Inhalt von Richt. 1 im B. Josua getilgt wäre, warum nicht auch Jos. 15, 13—19. 63. 16, 10. 17, 11—13?

Es bleibt demnach nur die dritte Annahme möglich: daß beide aus derselben älteren Vorlage schöpfen, einer zusammenhängenden Darstellung, von welcher Richt. 1 eine Ueberarbeitung ist, während Bruchstücke davon in das Buch Josua Eingang gefunden haben. Als das letztere

geschah, war also das Stück noch nicht in das Richterbuch aufgenommen.

II.

Dieses Ergebnifs, das später nach anderen Richtungen verfolgt werden mag, eröffnet für Richt. 1 eine verlockende Aussicht. Mehrfach schon wurde betont, dafs wir der Vollständigkeit dieses Stückes keineswegs sicher sind. Wo soviel verändert, umgestellt, hinzugesetzt wurde, kann auch mancherlei gestrichen sein; die unverhältnifsmäfsige Bevorzugung Judas erklärt sich am leichtesten aus seiner Schätzung zur Zeit der Aufnahme des Stückes und entspricht daher wohl einer Vernachlässigung der übrigen Stämme; das völlige Fehlen mindestens des Stammes Isaschar weist wie mit dem Finger auf eine Lücke. Leiten sich nun die Bruchstücke im B. Josua aus einer älteren Gestalt ab, so können wir dort vielleicht aufser dem bereits gehobenen Gewinn auch die Ausfüllung einer oder der anderen Lücke erwarten. Diese Möglichkeit ist auch Andern nicht entgangen[1]; merkwürdig verschieden verhalten sich ihr gegenüber Kuenen und Dillmann (beide a. a. O.). Ersterer will Richt. 1 und die Josua-Stücke eben darum nicht aus der älteren Quelle ableiten, *weil* es dann gar zu sonderbar wäre, dafs *alle* die letzteren sich auch in Richt. 1 finden; letzterer dagegen weist die Entlehnung aus Richt. 1, wofür Kuenen sich entscheidet, gerade damit ab, *dafs* im B. Josua „noch andere ähnliche Angaben vorkommen, welche nicht aus Jud. genommen sind.“ Dillmann hat recht gesehen, und damit wird Kuenen's einziger Gegengrund gegen die dritte Annahme hinfällig.

Dillmann läfst die vier Stellen, auf die er hinweist, in

---

[1]) Vgl. Wellh. bei Bleek[4] S. 182; Meyer a. a. O. S. 136; Stade, Gesch. d. V. Isr. S. 137.

zwei Klassen zerfallen, indem er das zweite Paar blofs mit einem „vgl." einführt. Diese beiden, 11, 22. 13, 2—6, kommen allerdings schwerlich in Betracht. Die erstere, richtiger 11, 21—23 a, steht nicht gleichartig neben Richt. 1, sondern ist von 1, 10. 20 = Jos. 15, 14 abhängig, erweitert die drei Benê ʿAnāq, wie das auch sonst in deuteronomischen Stellen geschieht, zu ʿAnakitern = Riesen und wirft damit zusammen die Kenntnifs von den gathitischen Riesen aus der Zeit Davids, die ebenfalls ein wenig ausgeweitet wird. Die Stelle ist gewifs sehr spät (nach Kuenen O.[2] S. 132. 327 erst vom Redactor, wonach S. 156, wo sie zu den prophetischen Stücken gezählt wird, wohl berichtigt werden mufs). Die zweite Stelle schöpft ebenfalls aus einer Richt. 1 verwandten[1]) und ist auch sicher von zweiter Hand, wie aus der Einrahmung und den zahlreichen Erweiterungen aus anderen Quellen sich ergiebt; richtig wird sie von Kuenen dem Deuteronomisten zugewiesen[2]).

Anders die zwei übrigen Stellen. C. 13, 13 lautet: „Und nicht vertrieben die Kinder Israel den Geschuriter und den Maʿakhathiter, und es blieb wohnen Geschur und Maʿakha[th] inmitten Israels bis auf diesen Tag." Die Form des Verses deckt sich ganz ungezwungen in allen Einzelnheiten mit Richt. 1, 27 (Jos. 17, 12). 21. 29; das Fehlen des לא יכלו findet sein Seitenstück (oben erklärt) auch in Jos. 16, 10. Die einzige Abweichung besteht in der Nennung der Kinder Israel statt eines einzelnen Stammes wie überall sonst in unserem Stück; die aber

---

[1]) Darüber am Schlusse dieser Abhandlung.

[2]) Meinen Herstellungsversuch (Urgesch. S. 350) weist Dillmann zurück, weil in v. 4 מעזה nach v. 3 nicht mehr an seiner Stelle sei. Das ist es gleichwohl, wenn allein mit einem südlichen und einem nördlichen Endpunkte die Spanne Landes bezeichnet werden soll, welche כל ארץ הכנעני heifst. Das aber ist hier der Fall, ich halte daher jenen Versuch mit denselben Vorbehalten wie dort aufrecht.

könnte entweder in dem jetzt verlorenen Zusammenhang sachlich begründet gewesen oder erst durch die Einrückung in den vorliegenden veranlafst sein. Denn in den letzteren ist das Stück nur nothdürftig eingepafst. Es widerspricht Deut. 3, 14 und Jos. 12, 5, insofern Geschûr und Maʿakha als Enklaven im israelitischen Gebiete, zu dem sie eigentlich gehören sollten, anstatt als Grenze desselben gelten; nicht minder widerspricht es, allerdings im Bunde mit der gesammten Ueberlieferung[1]), dem vorhergehenden Verse, in dem ausdrücklich versichert wird, dafs auch diese beiden Gebiete von Mose besiegt, erobert und zugetheilt seien. Nun könnte man v. 13 als einschränkende Berichtigung von v. 12, als Ausgleich zwischen ihm und 12, 5 ansehen: dann wäre er nicht quellenhaft und käme für uns nicht in Betracht. Dagegen aber spricht die Form des Verses; sie müfste auf Nachahmung von Richt. 1 beruhen, und das ist zu weit hergeholt. Aufserdem zeigt der Vergleich mit 12, 5 und Deut. 3, 14, dafs der ursprüngliche Text von v. 12 statt וגבול ein עד גבול geboten hat. Es ist also umgekehrt v. 12 nach v. 13 verändert worden: durch die Aenderung in וגבול wurde dem Anspruch idealer Zugehörigkeit zu Israel, den v. 13 erhebt, Genüge gethan und dabei übersehen, dafs die letzten Worte nun über das Ziel hinausschossen und einen neuen Widerspruch schufen. So erklärt Dillmann den Hergang richtig; damit ist v. 13 quellenhaft und für den Zusammenhang mit Richt. 1 gesichert. Ob es gelingt, ihn dort einzuordnen, mufs sich erst zeigen.

Durch Inhalt und Form wird c. 19, 47 ebendahin verwiesen[2]). „Und das Gebiet der Kinder Dan kam ihnen abhanden, und die K. D. *zogen hinauf und stritten* mit

---

[1]) Vgl. aufser den angeführten Stellen Sam. II, 3, 3. 10, 6. 8. 13, 37 f. 14, 23. 32. 15, 8.

[2]) Vgl. dazu die vortrefflichen Ausführungen Dillmann's a. a. O., mit denen das Nachfolgende wesentlich übereinstimmt.

Lêschām [1]) *und nahmen es und schlugen es mit Schwerteschärfe* und nahmen es in Besitz [2]) *und liefsen sich darin nieder und nannten* Lêschām Dan nach dem Namen ihres Vaters Dan.“ Ein Auszug aus Richt. 17. 18 kann dies kaum sein wegen לשם statt ליש und wegen der abweichenden Angabe in 18, 1, dafs dem Stamm Dan bis dahin kein Loos zugetheilt gewesen. In den Zusammenhang pafst es nicht, da v. 48 an 46 anschliefst. Wir müssen deshalb an Richt. 1 denken. Es sind nur schlichte Formmerkmale, die durch Cursivdruck als Uebereinstimmung mit Richt. 1 herausgehoben sind; aber wenn man dort v. 1. 3. 13. 25. 26 vergleicht, erscheinen sie in dieser vollständigen Reihenfolge doch nicht als bedeutungslos, und mehr läfst sich hier nicht erwarten. Der Inhalt bildet in gleicher Kürze die unmittelbare Fortsetzung von Richt. 1, 35 oder noch besser von v. 34, sodafs v. 35 den Schlufs bildet. Die Daniten werden auf das Gebirge gedrängt und nicht in das Thal herab gelassen (Richt. 1, 34); sie verlieren vollends ihr Gebiet und suchen sich im Norden einen neuen Wohnsitz (Jos. 19, 47); in den verlassenen Städten setzen sich die Amoriter fest, werden aber später vom Hause Joseph dienstbar gemacht (Richt. 1, 35). Die Ergänzung ist im Grunde unentbehrlich; denn wenn andere Stämme Israels sich des Erbgebietes von Dan bemächtigen, so mufs man doch erfahren, wo denn Dan selbst geblieben ist. Eine glänzende Bestätigung aber erwächst dieser Wiederherstellung des ursprünglichen Zusammenhangs aus dem stark abweichenden Texte der LXX, am reinsten auch hier erhalten im Vat. Da schliefst sich v. 48 unmittelbar an v. 46, und dann folgt statt des ויצא גבול

---

[1]) Wellh. liest einleuchtend לֶשֶׁם statt לְשֶׁם.

[2]) Für וַיִּרְשׁוּ ist vielleicht וַיִּירְשׁוּ zu punktiren, wodurch die Uebereinstimmung vollständig wird. Das Wort fehlt in LXX (ausgenommen 19. 108).

בני דן מהם : *καὶ οὐκ ἐξέθλιψαν οἱ υἱοὶ Δὰν τὸν Ἀμοῤῥαῖον τὸν θλίβοντα αὐτούς ἐν τῷ ὄρει· καὶ οὐκ εἴων αὐτοὺς οἱ Ἀμοῤῥαῖοι καταβῆναι εἰς τὴν κοιλάδα καὶ ἔθλιψαν ἀπ' αὐτῶν*[1]) *τὸ ὅριον τῆς μερίδος αὐτῶν. καὶ ἐπορεύθησαν κ. τ. λ.* gleich M. T. 47 b. Von *καὶ οὐκ εἴων* an liegt der Text von M. T. Richt. 1, 34 b vor mit zwei kleinen Abweichungen, beide besser (ולא stat כי לא, נְתָנוּם statt נְתָנוֹ), und Wiederholung des Subjectes. Es wird deshalb das Vorhergehende nur ungeschickte Umarbeitung von Richt. 1, 34 a sein, bestimmt, das Stück in den Zusammenhang einzupassen, wie dasselbe bei Jos. 15, 13. 17, 11 beobachtet wurde. Im Richterbuch wird vorausgesetzt, dafs die Daniten anfänglich in den Besitz der Ebene gelangten, dann erst zurückgedrängt wurden; hier wird von dem ersten Versuch der Daniten geredet und ausgesagt, dafs es ihnen von vornherein nicht gelang die Amoriter zu verdrängen. Dieses Stück aber kann nicht aus dem LXX-Texte von Richt. 1, 34 stammen, da dort die Uebersetzung wesentlich anders und zwar dem M. T. entsprechend lautet: *ὅτι οὐκ ἀφῆκαν* [Luc. *ἀφῆκεν*] *αὐτὸν καταβῆναι κ. τ. λ.* Auch der Schlufsabsatz des abweichenden Textes läfst sich nur aus dem Hebräischen verstehen, er entspricht etwa einem וַיָּצִיקוּ מֵהֶם גְּבוּל נַחֲלָתָם = „sie machten ihnen ihr Erbgebiet zu enge“, ein vortrefflicher Ersatz für das immerhin ungeschickte ויצא גבול בני דן מהם, M. T. v. 47 a[2]). Die

---

[1]) Viele Handschriften statt *ἔθλιψαν* : *ἔθλιβον*; eine ziemliche Anzahl (14 bei Holmes-P.) *ἐπ' αὐτῶν*, darunter aber neben anderen Lucian-Handschriften (wonach auch de Lagarde) nach H.-P. nicht der Chisianus = 19, noch der Oxoniensis = 75, noch der Zittaviensis = 44. Ich sehe *ἐπ' αὐτῶν* entschieden als erleichternde Correctur an.

[2]) Nöldeke (Unterss. zur Krit. d. A. T. S. 103) erklärt v. 47 a des M. T. für verstümmelt wie andere vor ihm. An Vorschlägen zur Verbesserung für ויצא führt Dillmann an וַיָּאֶץ, וַיֵּצֶר, וַיָּצֶק und weist sie alle damit ab, dafs dann לָהֶם statt מֵהֶם stehen müfste. Das steht freilich Jos. 17, 15; aber ebenso richtig und noch deutlicher wäre מִן,

durch das Voraufgehende begründete Annahme, dafs dies und der Rest entsprechend M. T. 47 b ursprünglich die Fortsetzung von Richt. 1, 34 gewesen, findet nun hier fernere Bestätigung, die ebenso wie jenes im M. T. fehlt. Es folgt nämlich darauf Richt. 1, 35, wiederum mit so bedeutenden Abweichungen von dem griechischen und hebräischen Texte jener Stelle, dafs an Entlehnung von dort gar nicht zu denken ist.

Richt.[1]):	*καὶ ἤρξατο ὁ Ἀμοῤῥαῖος κατοικεῖν ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μυρσινῶνος*
Jos. :	*καὶ ὁ Ἀμοῤῥαῖος ὑπέμεινε*[2]) *τοῦ κατοικεῖν*

Richt. :	*οὗ αἱ ἄρκοι καὶ αἱ ἀλώπηκες καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ οἴκου*
Jos.:	*ἐν Ἐλὼμ καὶ ἐν Σαλαμὶν καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ τοῦ*

Richt. :	*Ἰωσὴφ ἐπὶ τον Ἀμοῤῥαῖον καὶ ἐγένετο* [Vat. *αὐτοῖς*] *εἰς φόρον.*
Jos. :	*Ἐφραΐμ ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐγένοντο αὐτοῖς εἰς φόρον.*

Abweichungen, die auch den Grundtext berühren, sind darunter das Fehlen von הר חרם, Ephraim für Haus Joseph, gleich danach עליהם, endlich להם vor למס, die beiden ersten wahrscheinlich dem M. T. nachstehend. Im Ganzen aber scheint mir besonders wegen des besseren Textes für Jos. 19, 47 des M. T., der doch wieder einen Zusammenhang verlangt, der Schlufs unumgänglich, dafs in Jos. 19, 47. 48 der LXX ein vollständigerer, älterer Text vorliegt, aus dem Richt. 1, 34 f. und Jos. 19, 47 M. T. in verschiedener Weise verkürzt sind. Für die Richterstelle ist das leicht zu begreifen; es ist eben weggelassen, was c. 17 f. ausführlicher erzählt, und da wir allen Grund zu der Annahme haben, dafs die Verkürzung von dem Ueberarbeiter vollzogen sei,

---

vgl. Ewald 217 b, besonders aber Kön. II, 6, 1, daneben Deut. 2, 36. Num. 11, 14. Ps. 38, 5. 61, 3 u. s. w. Ich führe dies an, weil Dillmann's Gegengrund auch meine Rückübersetzung aus LXX träfe.

[1]) Der Richter-Text nach der besseren „Lucian"-Recension.

[2]) vgl. Jos. 7, 7 für הואיל *καταμένειν*.

der das Stück in das Richterbuch aufnahm, so hat damals entweder c. 17 f. schon zum Buche gehört oder — was noch näher liegt — es verdankt demselben Redactor seine Anfügung an dasselbe. Schwieriger beantwortet sich die Frage, wie der kürzere Text von Jos. 19, 47 zu Stande gekommen. Man wird annehmen müssen, dafs auch hier jemand die Uebereinstimmung mit Richt. 1, 34 f. bemerkt und das Doppelte gestrichen hat, zumal ja noch ein Rest blieb, dessen Anfang entsprechend umgestaltet wurde. Warum das Gleiche nicht auch bei 15, 13—19. 63. 16, 10. 17, 11—13 geschehen ist, wird sich nie befriedigend ausmachen lassen, obschon die Dinge dort nicht ganz so liegen wie hier; aber irgend ein Unberechenbares mufs ja im Spiel sein, wenn zwei Ueberlieferungen desselben Textes einander gegenüber stehen. Auch das wird sich schwer entscheiden lassen, ob die abschliefsende Formel זאת נחלת וגו' ursprünglich am Ende stand wie in M. T. v. 48 oder vor dem Absatze wie in LXX. Das letztere ist das Sachgemäfse, kann aber eben darum auf verständiger Aenderung beruhen. Ein Seitenstück findet sich für beides, für die Nachfolge in Jos. 15, 20, für das Voranstehen in c. 16, 8. — Wenn man aber nicht geneigt ist, dem LXX-Texte den Vorrang einzuräumen [1]), so bleibt das Hauptergebnifs auch für Jos. 19, 47 M. T. bestehen, wie es absichtlich oben zuerst entwickelt wurde.

Soweit die von Dillmann angezogenen Stellen; aber noch eine Stelle wird für die Quelle von Richt. 1 in Anspruch zu nehmen sein, das ist Jos. 17, 14—18. Dafs das

---

[1]) Zur Vorsicht mahnt allerdings das Verhältnifs des LXX-Textes von Jos. 6, 26 zu Kön. I, 16, 34 und Jos. 16, 10 zu Kön. I, 9, 16, wo jedesmal auch eine hebräische Vorlage übersetzt zu sein scheint. Hält man dort das Mehr für späteren Zusatz und will man daraus auf 19, 47 schliefsen, so wird man nicht mit Dillmann nur das Aequivalent von Richt. 1, 35, sondern ebenso das von v. 34 streichen müssen. Mir erweckt unsere Stelle gröfseres Zutrauen als jene.

Stück in diesem Zusammenhang fremd ist, wird anerkannt (vgl. Dillmann z. d. St., Kuenen, a. a. O. S. 156); es hier heranzuziehen, veranlafst auf den ersten Blick v. 16 b mit den eisernen Wagen bei allen Kanaanitern des Thales (Richt. 1, 19) und dem בית שאן ובנותיה ואשר בעמק יזרעאל (Richt. 1, 27); dazu kommt das einheitliche Auftreten des בית יוסף (so mit Dillmann nach v. 17 und לו in v. 14 auch sonst für בני יוסף zu lesen, LXX auch in v. 17 *υἱοί*), auch die Schlufsphrase, nach LXX כי חזקת ממנו oder ähnlich, vgl. mit Richt. 1, 28. Vor allem die ersten Merkmale sind so bezeichnend, dafs man kaum anders urtheilen kann. Auch die Einordnung nach dem Einschub v. 11 ff. läfst vermuthen, dafs es aus derselben Quelle entnommen sei, wenn es auch innerhalb jener Quelle nicht hinter v. 11 ff. kann gestanden haben, sondern nur durch die gemeinsame Beziehung auf das Haus Joseph hier damit zusammen gerathen ist. Die grofse sachliche Uebereinstimmung ferner besteht darin, dafs hier nicht erobertes Gebiet vergeben ist, sondern der einzelne Stamm sich sein Theil erst erobern soll wie dies in Richt. 1 geschieht. Schwer ist freilich trotz alledem zu sagen, welches der ursprüngliche Wortlaut und Sinn des Stückes gewesen ist. Denn die Verwirrung, die in demselben herrscht, wird durch Hinweis auf den schwerfälligen Ausdruck der Anfangszeiten hebräischer Prosa (so Ewald und Dillmann) nicht erklärt, ist nur in wenigen Punkten durch Vergleichung der LXX zu bessern, widersteht aller Erklärungskunst (vgl. aufser Dillmann die Bemühungen Studer's B. d. Richter S. 39), und läfst, soweit ich sehe, auch keine einfache und einleuchtende Heilung durch formale Conjectur zu. Denn zu allen Schwierigkeiten der Form kommen hier auch noch grofse sachliche Bedenken, sodafs man in jedem Falle, da das Stück quellenhaft sein mufs, auf weitere Ausschau angewiesen ist. In v. 15 wird vom Gebirge Ephraim „*der Wald*“ unterschieden, der doch füglich nur ein Theil desselben

sein kann, und in v. 18 ist vollends *„ein Gebirge"*, das wieder nur das Gebirge Ephraim sein kann, im ganzen Umfang Wald. Ferner fordert das Haus Joseph statt *eines* Looses zwei, Josua verheiſst sie ihm, und doch zerlegt er ihm nur das *eine* Loos in seine Theile, kann auch scheinbar nicht mehr thun, da nach allen vorhandenen Darstellungen das ganze Land Kanaan unter die Stämme vertheilt ist und er dem Hause Joseph doch nicht den Besitz (realen oder idealen) eines Bruderstammes schenken kann. Aber gerade die Klage des Hauses Joseph, nur *ein* Loos erhalten zu haben, klingt verwunderlich genug; denn wenn auch, wie in v. 16 augenscheinlich geschieht, das ganze westjordanische Gebiet von Ephraim und Manasse als *ein* Loos begriffen wird[1]), so besitzt doch das Haus Joseph noch ein zweites, ostjordanisches, das obendrein — anders als die westjordanischen — einem zahlreichen und tapferen Stamme fast unbegrenzten Spielraum zu weiteren Eroberungen lieſs: warum hält Josua das den klagenden $1^1/_2$ Stämmen nicht vor? Ich sehe nur die eine Antwort: weil es eben das ganze Haus Joseph war, das sich beklagte, nicht bloſs $1^1/_2$ Stämme[2]); weil ferner jenes ostjordanische Loos dem Hause Joseph noch gar nicht verliehen war. Es ist längst bemerkt worden, daſs der nördliche Theil des israelitischen Ostjordanlandes nicht von Osten her, sondern erst nach der Einnahme des Westjordanlandes von Westen her besiedelt worden ist, und es fehlt für diese weit leichtere Annahme auch nicht an bedeutungsvollen Winken, die ich hier nicht verfolgen will[3]). An unserer Stelle scheint mir die ausdrückliche Aussage,

---

[1]) Und zwar unter dem Namen „Gebirge Ephraim", vgl. dazu Wellhausen „Skizzen und Vorarbeiten" I S. 15.

[2]) Das ergiebt schon der Name בית יוסף, und die Uebereinstimmung mit Richt. 1 in diesem Punkte gewinnt so eine groſse nicht nur formelle, sondern sachliche Bedeutung.

[3]) Vgl. dafür z. B. Smend's Artikel „Machir" in Riehm's Hdwtrb

dafs es so zugegangen sei, der späteren Tradition zuliebe durch Ueberarbeitung getilgt zu sein. Dafs mit blofs formaler Conjectur hier nichts auszurichten ist, habe ich schon oben bemerkt, und wie unbeliebt und anrüchig in unseren Tagen positive, vorwiegend auf sachliche Gründe gestützte Kritik ist, habe ich genugsam erfahren; dennoch werde ich eine Andeutung wagen müssen, wie etwa der Zusammenhang früher gewesen sein mag. Hier die Gedankenfolge, nicht der Wortlaut, wie ich sie vermuthe. Das Haus Joseph klagt bei Josua, dafs er ihm nur *ein* Loos gegeben habe, da sie doch so zahlreich seien : das Gebirge Ephraim sei ihnen zu enge und in der Ebene seien ihnen die Kanaaniter mit ihren eisernen Wagen überlegen. Josua antwortet, wenn sie so zahlreich und stark seien, sollten sie nicht blofs *ein* Loos haben. Vielmehr solle das Gebirge [Gilead] ihnen gehören; wenn es Wald sei, so sollten sie nur hinaufsteigen in den Wald und ihn roden. Und wären sie bis an dessen Enden gekommen, dann würden sie auch die Kanaaniter mit ihren eisernen Wagen besiegen, weil sie dann stärker wären als jene. — An Stoff ist bei diesem Versuche nichts hinzugethan als der Name Gilead[1]), der, wenn meine Vermuthung richtig ist, jedenfalls getilgt werden mufste[2]). Daneben ist nur vorausgesetzt, was wohl ohnehin einleuchtet, dafs die einmalige Rede und Antwort in eine doppelte Wechselrede auseinander gezogen ist[3]). Hört

---

[1]) Auch ein anderer Name dafür wäre möglich.

[2]) Der in LXX fehlende Zusatz בארץ הפרזי והרפאים beweist, wie unzulänglich das blofse היערה ohne Ortsnamen erschien. Noch unmöglicher ist das artikellose הר in v. 18.

[3]) Nur darauf beruht der Eindruck, der Wellhausen (Jahrbb. f. d. Theol. XXI S. 600) zweifelnd fragen läfst, ob wohl ein doppelter Bericht vorliege. Vgl. übrigens dort auch S. 597. Auch Dillmann hält schliefslich für „fast wahrscheinlicher", dafs das Stück aus zwei Darstellungen, des B und C, zusammengesetzt sei, die eine v. 14 f.,

doch in dieser keiner auf den andern, während einzelne Absätze nutzlos wiederholt sind. Die Kennzeichnung des Gebietes als Wald paſst gewiſs besser auf das nördliche Ostjordanland als auf die Gebirge des Westjordanlandes [1]). Freilich wird man dann nicht mit Stade [2]) annehmen dürfen, daſs dieses Land zuerst von Ruben und Gad besetzt gewesen sei, und erst in der Königszeit, als diese Stämme sich in erobertes moabitisches Gebiet südwärts geschoben, Ansiedler aus dem Westjordanlande die leer gewordenen, demnach schon angebauten, Gebiete besetzt hätten. Aber dazu sehe ich auch keinerlei Veranlassung, zumal ein Tausch zwischen dem nördlichen und südlichen Ostjordanlande gewiſs kein günstiger gewesen wäre [3]).

Der immerhin kühne Versuch, in Jos. 17, 14—18 eine dem Hause Josephs ausgestellte Anweisung auf seinen ostjordanischen Besitz zu sehen, gewinnt noch einen Halt an einer oben besprochenen Stelle, wie andererseits das so verstandene Stück geeignet ist, jene Stelle in festeren Zusammenhang mit Richt. 1 zu bringen. Wir sahen, daſs Jos.

---

die andere 16. 14*. 17 f. Da aber beiderseits dieselben stilistischen Merkmale sich finden, ist dies unzulässig. Die 5 כי in v. 18 genügen zum Nachweis der argen Verderbniſs.

[1]) Es ist dabei ganz gleichgültig, ob man den Wald mit Hitzig, der sich an Qirjath Jeʿarim anklammert, im Süden des Gebirges Ephraim sucht (Gesch. d. V. Isr. S. 106) oder nach Norden zu wie Knobel und Keil. Auch die feine Benutzung des Stückes bei Stade (Gesch. d. V. Isr. I S. 163) kann nicht befriedigen, weil doch alle diese Strecken zu dem Loose des Hauses Joseph gehören, nicht neu hinzukommen. Mir scheint, als wenn Stade dieser Deutung unserer Stelle zuliebe den Stand der Bodencultur des Westjordanlandes zur Zeit der israelitischen Einwanderung zu niedrig veranschlagte und darauf wiederum zu weit gehende Schlüsse baute. Wie Ewald unter „der Wald“ und „ein Berg“ die Kanaaniter der Ebene verstehen kann, muſs man bei ihm selbst nachlesen (Gesch. d. V. Isr.[3] Bd. II. S. 343 f.).

[2]) Gesch. d. V. Isr. I. S. 149.

[3]) Die, wie ich glaube, richtige Anschauung findet sich sehr klar bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I S. 16 f.

13, 13 seiner Form wegen und weil es in seinen jetzigen Zusammenhang nicht paſst, zu Richt. 1 gezogen werden muſs. Dieser Vers beweist, daſs das Stück auch vom Ostjordanlande nicht ganz kann geschwiegen haben; nur blieb die Frage offen, ob es davon vor der Einwanderung in das Westjordanland berichtet hat, wie die übrigen Quellen. Dann würde sich das ולא הורישו בני ישראל wohl erklären, weil Gesammtisrael das Gebiet erobert hätte, aber damit fiele der Vers auch völlig aus dem Rahmen von Richt. 1 heraus. Verstehe ich Jos. 17, 14—18 recht, so kann c. 13, 13 in diesen Rahmen eingeschlossen gewesen sein, als Anhang zu dem Bericht über Manasse in v. 27. 28 oder über das gesammte Haus Joseph nach v. 29. Nur ein kurzes Wort von dem Uebergang über den Jordan braucht ihn eingeleitet zu haben. Das erste בני ישראל wäre dann nach dem in v. 12 voraufgehenden ויכם משה וירשם eingesetzt, das zweite könnte ursprünglich sein[1]).

Viel gröſser freilich als der Vortheil des näheren Anschlusses von 13, 13 wird manchem der Schaden durch die Heranziehung von 17, 14—18 erscheinen. Denn nicht nur fallen nun *diese* Verse auſserhalb des Rahmens von Richt. 1, das nicht von Anweisung, sondern von Eroberung redet; sie führen auch einen neuen Factor in die Erzählung ein die Person Josuas, die mit Richt. 1, d. i. vermuthungsweise J, nach der Meinung von Meyer und Stade (auch Wellhausen bei Bleek[4]?) sich durchaus nicht verträgt. Aus Jos. 17, 14—18 läſst sich dieser Factor allerdings durch keine Kunst eliminiren; daher muſs entweder jene Ansicht irrig sein, oder Jos. 17, 14—18 geht uns hier nichts an. Das erstere glaube ich wahrscheinlich machen zu können und treffe darin mit Bertheau und Kuenen zusammen. Ganz richtig betont Bertheau schon 1845, daſs

[1]) Vgl. Israel statt des zweiten Naphtali als ursprüngliche Lesart der LXX (vgl. de Lag.'s Lucian-Text) Richt. 1, 33.

wir aus der ethnographischen Uebersicht in Richt. 1 eine deutliche Anschauung vom Erfolge der Kämpfe nur dann erhalten, wenn wir das Ergebnifs mit dem vergleichen, was den Israeliten zu erreichen oblag (1. und 2. Aufl. S. 2), oder anders ausgedrückt, dafs die negativen Angaben (ולא הוריש וגו') nur verständlich werden, wenn ihnen positive Angaben über die Gebiete der Stämme vorangehen (2. Aufl. S. XXVIII). Wenn von den meisten Stämmen nur der unerobert gebliebene Rest angegeben wird, so mufs, um daraus den wirklichen Besitz des Stammes abzunehmen, die ideale Summe als bekannt vorausgesetzt werden, von der dieser Rest abzuziehen ist. Unmifsverständliche Bestätigung bringt v. 3: „Und es sprach Juda zu seinem Bruder Simeon: Ziehe hinauf mit mir *in mein Loos* . . . . dann will auch ich mit dir *in dein Loos* gehen.“ Nicht um „*ein* Loos zu erkämpfen“ (so Wellh. bei Bl.[4] S. 181) ziehen die einzelnen Stämme aus; sondern *ihr* Loos, *das ihnen gehörige*, wollen sie erobern, und da es der Eroberung noch bedarf, so ist dieser Besitz noch ein idealer, er ist für sie abgegrenzt und ihnen angewiesen[1]). Und nicht weil etwa Simeons Beziehungen zu Juda besonders innige wären, wird er aufgefordert und schliefst sich an, sondern weil *sein* Loos so gelegen ist, dafs er von dem gemeinsamen Orte des Aufbruchs ohnehin durch das Stammgebiet Judas ziehen mufs, demnach von Judas Erfolgen abhängig ist und gut thut, diese durch seine Hülfe zu sichern, um später die Judas zu geniefsen. Die Vorherbestimmung des Stammbesitzes ist also hier mit dürren Worten ausgesprochen, und damit stehen wir schon auf dem Boden von Jos. 17, 14—18, wo diese Zu-

[1]) Dafs hier wie in Jos. 16, 1—3. 17, 14—18 גורל „Gebiet“ bedeutet (Wellh. a. a. O. und Jahrbb. XXI S. 598), ändert daran nichts. Die Art jener Anweisung mag offen bleiben, doch liegt Verloosung im Hinblick auf das Orakel Richt. 1, 1 am nächsten.

ertheilung eben vollzogen ist. Dieselbe Anschauung beweist auch Jos. 19, 47 für Dan, am besten in der Fassung der LXX, deutlich genug aber auch im M. T. Und wenn ההר Jos. 17, 16 das Gebirge Ephraim bedeutet, so bedeutet dasselbe Wort Richt. 1, 19 ebenso klar das Gebirge Juda, weil es sich jedesmal um einen bestimmten Stamm und das ihm zugewiesene Gebiet handelt. Nothwendig wird ferner solche vorherige Einigung durch v. 1b. 2, vgl. v. 22, c. 2, 1a. Man mufs sich hier wie überall hüten, den vermuthlichen Verlauf der Ereignisse mit dem Bericht, auch dem ältesten und besten, zu verwechseln. In Wirklichkeit mag der Hergang bei der israelitischen Einnahme Kanaans ein sehr verwickelter gewesen sein; so läfst sich für die von Vielen, besonders von Kuenen sehr entschieden, vertretene Annahme, dafs Juda getrennt von den übrigen Stämmen von Süden her in das Land eingedrungen sei, vieles anführen : aber unser Bericht, so weit er sonst den anderen überlegen ist, stimmt doch darin mit allen überein, dafs er Israel in geschlossener Masse den Jordan überschreiten und im Lager von Gilgal vereinigt sein läfst. Dieses einmüthige Handeln verlangt Einigung vor allem über das Mein und Dein, also Vertheilung des Landes, das man in Besitz nehmen will. Zu leicht macht sich nun freilich Bertheau die Sache, indem er Richt. 1 ohne weiteres an Jos. 15—19 anschliefst wie die Aufzählung der Ausnahmen an die Regel, und nur die Doppelgänger des Capitels als Entlehnungen aus ihm entfernt. Denn in Jos. 15—19 wird das Land vertheilt, nachdem es von Josua mit Gesammtisrael erobert und seiner Bewohner beraubt ist; Richt. 1 dagegen kann nur eine ideelle Vertheilung, eine Vertheilung der Kriegsschauplätze gleichsam, vorausgegangen sein[1]). Wieviel von dem Stoffe dieser Vertheilung

---

[1]) Ganz dem entsprechend verfährt auch der einzelne Stamm Juda in dem nach Jos. 15, 13 ff. berichtigten Texte von Richt. 1, 10. 20, indem er dem Kaleb das noch zu erobernde Hebron zutheilt.

in Jos. 15—19 aufgegangen ist, bleibt eine offene Frage[1]: daſs sie sich nicht damit deckt, beweisen eine Reihe der Restangaben (vgl. Jos. 15, 63. 17, 11 ff. Richt. 1, 35, auch Jos. 13, 13). Stehen wir so sachlich in Richt. 1 auf demselben Boden wie Jos. 17, 14 ff., so kann auch die Person Josuas nicht preisgegeben werden. Mit Recht tritt Kuenen (S. 231) dagegen auf, indem er gerade aus dem steten Wachsen seiner Erscheinung durch die verschiedenen Schichten der Ueberlieferung hin schlieſst, daſs sie auch den ältesten vorliegenden Darstellungen nicht ganz werde gefehlt haben. Beachtenswerth ist, daſs dabei gerade Jos. 17, 14—18 als ältestes Stück angeführt wird, in welchem neben Josua der Initiative und Anstrengung der einzelnen Stämme viel mehr zugeschrieben werde als sonst in dem Buche. Als Stammheld Ephraims möchte Josua sehr wohl passiren können, meint Kuenen, so etwa demnach bei J. Aber Jos. 17, 14—18 und Richt. 1 verlangen mehr. War es Moses Aufgabe Israel in das gelobte Land zu bringen, und hat Mose auch nach J vor Vollbringung dieser Aufgabe sterben müssen[2], so darf Israel bis zu diesem Ziele der Person eines Führers, eines Ersatzmannes für Mose, nicht entbehren. Er bleibt so lange nothwendig wie die Stämme in einem Lager zusammen sind, also nach Richt. 1 bis zum Aufbruch Judas zum mindesten. Unter seinem Ansehen und seiner Leitung muſs auch die Vertheilung des zu erobernden Landes vollzogen sein. Da für diese nothwendige Rolle kein anderer Name als der Josuas in der Ueberlieferung zu Gebote steht, so muſs dieselbe ihm hier so gut wie anderwärts zugewiesen sein, und wir finden

[1]) Sehr nahe liegt diese Möglichkeit für die Urgestalt von c. 16, 1—3, vgl. für dessen Verwandtschaft mit 17, 14 ff. Wellh. a. zuletzt a. O. Auch in 18, 2—6 scheint die Erzählung von dem Hergang bei dieser Vertheilung benutzt zu sein, aber von sehr später Hand, sodaſs sich schwerlich etwas damit machen läſst.

[2]) So auch Meyer, a. a. O. S. 136.

demnach in dem מדוע נתתה לי Jos. 17, 14 nur das vor, was wir erwarten und verlangen müssen [1]). Solange Israel noch zusammen war, im Lager von Gilgal, muſs diese Theilung vorgenommen sein, nach Gilgal also verweist uns dies Zwiegespräch [2]). Weiter bedarf die Darstellung von Richt. 1 des Josua nicht, sie wehrt ihn geradezu ab als Eroberer des ganzen Landes Kanaan. Möglich bleibt der Ephraimit Josua auch fernerhin als Führer oder doch hervorragender Begleiter des Kriegszuges des Hauses Joseph, und danach wird noch Umschau zu halten sein.

III.

Wir haben aus dem Buche Josua die Stücke 13, 13. 17, 14—18. 19, 47 für den Zusammenhang mit Richt. 1 gewonnen [3]); es wird nun der Versuch an der Zeit sein, aus jenem Stücke selbst ewaige Lücken festzustellen. Das Stammesverzeichniſs zielt gewiſs auf Vollständigkeit ab; dennoch fehlen darin von den westjordanischen Stämmen (auſser Levi) Isaschar und Benjamin. Meyer, der — was oben zurückgewiesen — auch Dan fehlen läſst, meint ihre Uebergehung daraus erklären zu können, daſs diese Stämme

---

[1]) Auch hier betone ich wieder, daſs dadurch die Geschichtlichkeit der Person Josua's noch keineswegs erwiesen ist; dieselbe ist mir aber ebensowenig, wie Meyer (a. a. O. S. 143) und Stade (ebendort S. 147, Gesch. d. V. Isr. I. S. 135. 161) wollen, mit der Thatsache ausreichend widerlegt, daſs die Bewohner von Timnath-Cheres ihn als ihren Stammvater nannten und sein Grab zeigten.

[2]) Einen sicheren Beweis, daſs die Führerschaft Josuas bis nach Gilgal hin auf die ältere Ueberlieferung zurückgreift, sehe ich darin, daſs auch in späteren Schichten des Buches Josua das Volk unter seiner Führung immer wieder in die Versenkung nach Gilgal zurück muſs. In c. 10, 6 ff. 15. 43 berührt dies geradezu komisch, vgl. auch 14, 6 ff. Nur das Gebundensein an alte Ueberlieferung kann dies erklären.

[3]) Vgl. zu den bisher aufgeführten Josua-Stellen auch Nöldeke, Unterss. S. 100 ff.

historisch nicht auf gleicher Linie mit den aufgeführten Stämmen stehen (a. a. O. S. 142 f.). Da scheint mir wieder das Alterthum selbst mit der Erzählung davon verwechselt zu sein. So alt ist diese Quelle nicht, daſs sie nicht die späteren Besitzverhältnisse aller Stämme vollkommen übersähe, und Meyer selbst, der ja in Richt. 1 keinen Geschichtsbericht, sondern nur einen Rückschluſs aus den in der Königszeit vorliegenden Zuständen sieht, erkennt dies damit an; jene Besitzverhältnisse sind dem Erzähler zufolge sogar a priori unabänderlich festgestellt, wie wir gesehen haben. Müssen wir aber von den Stammesgebieten ausgehen, so sind die von Isaschar und Benjamin vollauf wichtig genug, um Erwähnung zu finden. Und was die geschichtliche Bedeutung betrifft, so ist diese wenigstens Isaschar durch das Debora-Lied in so besonderem Maſse gesichert, daſs jene Auskunft unmöglich wird. Sachlich berechtigt wäre das Fehlen der beiden Stämme nur dann, wenn ihre Stammgebiete vollständig, ohne kanaanitische Reste, in ihre Hände gefallen wären. Diese Annahme aber trifft wohl bei keinem von beiden zu. Zwar in Isaschar gelegene Enklaven werden uns nirgend genannt; aber ist sein Stammesgebiet Jos. 19, 17 ff. auch nur annähernd richtig angedeutet, so müssen solche geblieben sein, und das Debora-Lied beweist, daſs gerade dieser Stamm schwer unter der Nachbarschaft der unabhängigen vorisraelitischen Bevölkerung zu leiden hatte. Richt. 1, 27 führt als kanaanitische Enklaven einerseits Megiddo, Taʿanakh, Jibleʿam an, sämmtlich in der Ebene Jizreël, andererseits Beth-Schean in der Jordan-Niederung. Diese beiden Gebiete stehen durch das Thal des Nahr Djālūd in so bequemer natürlicher Verbindung, daſs auch die politische Verbindung nicht gefehlt haben wird; und die Stadt Jizreël ist der Schlüssel der gesammten groſsen Position, ohne welchen wohl weder der eine noch der andere Flügel derselben auf die Dauer zu behaupten war. Man darf daher

weder ex silentio mit Oort[1]) und Guthe[2]) die Verbindung zwischen den beiden kanaanitischen Gebieten durch Jizreèl völlig unterbrechen lassen, noch mit Stade die nothwendige Verbindung über das Südende des Gebirges Gilbôa' weg bewerkstelligen[3]) : über Jizreèl ist sie gegangen, diese Stadt im Stammgebiete Isaschar muſs kanaanitisch gewesen sein und ist in Richt. 1, 27 nur darum nicht aufgeführt, *weil* sie nicht zu Manasse, sondern zu Isaschar gerechnet wurde. Nicht mit Sicherheit, aber wohl mit Wahrscheinlichkeit, ist dies aus Jos. 17, 16 zu entnehmen. Schwerlich wäre der westliche Theil des Gebietes, welches den Kanaanitern zu entreiſsen Joseph sich nicht getraute, dort mit עמק יזרעאל bezeichnet, so neutral sonst der Name sein mag (vgl. noch Richt. 6, 33. Hos. 1, 5), wenn man nicht gewuſst hätte, daſs auch Jizreèl selbst zu den Städten gehörte, deren Besitz den Israeliten lange versagt blieb. Ferner läſst sich die Noth, welche der Anfang des Debora-Liedes schildert, die verzweifelte Anstrengung, zu der sich alle westjordanischen Stämme auſser Juda und Dan aufrafften, erst dann ganz begreifen, wenn ein geschlossener feindlicher Gürtel die Masse der nördlichen Stämme von dem Hause Joseph abschnitt. Vielleicht hat der wichtigste bleibende Erfolg des Debora-Sieges eben darin bestanden, daſs man sich Jizreèls, des Schlüssels der feindlichen Stellung, bemächtigte; zur Zeit Sauls befindet es sich in israelitischem Besitz (Sam. I, 29, 1 ff.). Für das Fehlen Isaschars in Richt. 1 weiſs ich daher keine Erklärung; Zufall oder Willkür muſs dafür verantwortlich gemacht werden.

---

[1]) Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke Geschiedenis IV.

[2]) Droysen's Hist. Handatlas S. 4.

[3]) Ethnographische Karte von Palästina u. s. w. Gesch. d. V. Isr. I. zu S. 140. Der heutige steil an- und absteigende Weg von Djenîn nach Bêsân über el-Faqû'a war gewiſs nicht zu halten, wenn das Nordende des Gebirges sammt Jizreèl in den Händen der Israeliten war, während Jizreèl durch die Verbindung mit der Kison-Ebene sich vertheidigen lieſs, selbst wenn der nördliche und südliche Gebirgsstock den Israeliten gehörte.

Was für Isaschar aus geographischen und geschichtlichen Verhältnissen erschlossen werden mufste, steht für Benjamin durch sichere Nachrichten fest. Zwar nicht Jerusalem darf, wie es jetzt in Richt. 1, 21 geschieht, als kanaanitischer Rest in Benjamin gelten, sondern, wie wir sahen, ist hier der Text nach Jos. 15, 63 richtig zu stellen. Dafür aber treten nach Jos. 9 die Städte Gibeon, Beērôth, Kephira und Qirjath-Jeᶜarîm ein, die sämmtlich in das Stammgebiet Benjamins fallen. Von dieser Ausnahme mufs der Verfasser gewufst haben, wird doch der Streit um die Unabhängigkeit Gibeons nach Sam. II, 21, 1—6 noch unter Saul und David geführt und ihr Bündnifsrecht nach v. 2 noch von David anerkannt; erst Salomo wird (vgl. Kön. I, 9, 21) auch mit ihnen Ernst gemacht haben. Und mit Recht giebt man allgemein zu, dafs die übrigen drei Städte, wenn auch in dem aus Bruchstücken verschiedener Quellen zusammengesetzten Bericht nur in v. 17 aus dem Priestercodex genannt, wirklich dasselbe Bündnifsrecht werden genossen haben [1]). Denn diese Städte setzen den zweiten der beiden Gürtel fremden Gebietes, die das vorkönigliche Israel in drei gesonderte Massen schieden, ohne Unterbrechung fort. Gezer (Richt. 1, 29), Schaᶜalbîm, Ajjalôn (Richt. 1, 35), dann Kephira, Qirjath-

---

[1]) Dafs sie in der älteren Quelle auch erwähnt waren, darf allerdings nicht mit Stade (a. a. O. S. 161) aus dem גם המה 9, 4 erschlossen werden, denn das weist schwerlich auf eine andere List jener drei Nachbarstädte hin. Es ist vielmehr stilistische Eigenthümlichkeit der Quelle J, der Hollenberg und Wellhausen (Dillmann erst von v. 6b an) diese Bestandtheile richtig zuweisen. Der Jahwist braucht dies גם הוא u. s. w. mit Vorliebe als Uebergangsformel, oft in sehr lockerer Beziehung, vgl. meine „Bibl. Urgeschichte“ S. 220, auch Richt. 1, 22. Hier ist es etwa mit „ihrerseits“ zu übersetzen und nicht auf die List Josuas gegen Ai, sondern auf v. 3 zu beziehen, der in irgend welcher Gestalt auch dieser Quelle angehören mufs. Die drei Städte werden vielmehr einfach die „Töchter“ Gibeons und an geeigneter Stelle der alten Erzählung genannt gewesen sein.

Jeʿarîm, Jebûs, und zwischen den letzten nördlich Gibeon und Beērôth[1]), so verläuft die tiefe Kluft zwischen Juda und dem Hause Joseph. Der Annahme, daſs in weiterer Fortsetzung dieser Linie auch Jericho gegen die Ueberlieferung kanaanitisch geblieben sei[2]), bedarf es in diesem Zusammenhang nicht, denn Jerusalem versperrte Juda auch den Weg über Jericho, da am Todten Meer entlang keine Verkehrsstraſse führt. Jener feindliche Gürtel vom Meere bis Jerusalem nun erklärt genugsam, warum Juda für das Debora-Lied nicht vorhanden ist. Aber freilich nur dann, wenn das Bündniſs mit Gibeon und den drei übrigen Städten damals noch nicht bestand. Denn hat dasselbe geschichliche Bedeutung, und die muſs es doch haben, so ist es die, eine Etappenstraſse von Nordosten nach Südwesten zur Verbindung der Mittelstämme mit Juda durch befriedetes Land an dem feindlichen Jerusalem vorbei zu gewinnen. Zu diesem Zwecke wird in der späteren Richterzeit[3]) das Sonderbündniſs mit den vier Städten geschlossen sein, wozu sich diese wohl in kurzsichtiger Kirchthurmspolitik wegen der wachsenden Unbehaglichkeit ihrer eingeschlossenen Lage haben bereit finden lassen. Zweifellos ein gewaltiger Schritt zur Einigung Israels, das Seitenstück zu dem Debora-Siege, da nun die geschlossene Kette der Kanaaniter durchbrochen war. Nun erst wird Ephraim westlich dieser Etappenstraſse Ajjalon und Schaʿalbim bezwungen haben und über das Thal hinweg nach Süden vorgedrungen sein (Richt. 1, 35); von den vier Bundesstädten werden die drei schwächeren gute Miene zum bösen Spiel gemacht und unter günstigen Bedingungen ihren vollen Anschluſs an Israel vollzogen haben[4]). Nur

---

[1]) Erwünscht ist dafür, wie öfter betont, eine Ortslage zwischen Gibeon und Kephira, da Bire doch zu weit nördlich liegt.

[2]) So Stade, ZATW. 1881, S. 147, Gesch. d. V. Isr. I. S. 137.

[3]) Zu spät wohl nach Stade kurz vor Saul (Gesch. S. 161).

[4]) Das ergiebt sich für Qirjath-Jeʿarim als wahrscheinlich aus Sam.

Gibeon bestand stolz und hartnäckig auf seinem Schein und vermochte sich mit schweren Verlusten selbst gegen Saul zu behaupten, ja nach dem Falle Jerusalems verdankte es der religiösen Scheu Davids noch blutige Genugthuung für jene Verunglimpfung. Können wir nun aus Kön. I, 9, 21 und Jos. 9, 27 a α. b α erschliefsen, dafs von Salomo diese letzten unabhängigen Kanaaniter in der Nähe Jerusalems zu dienender Stellung gezwungen wurden, so gewinnen wir damit den Zeitpunkt, *von dem an*[1]) die Sage in Jos. 9 sich bilden konnte. Das Bundesverhältnifs wich in das graue Alterthum zurück, und weil es dabei mit unrechten Dingen zugegangen war, darum durfte Israel sie zwar nicht an Leib und Leben aber doch an ihrer Freiheit strafen.

Die Frage nach Herkunft und Zusammensetzung dieses Stückes werde ich ausführlicher behandeln müssen. Schon oben wurde anmerkungsweise erwähnt, dafs in dem Stücke ein jahwistischer Bericht stecke, wie Hollenberg, Wellhausen, Meyer, Stade, Dillmann, Kuenen angenommen haben. Die meisten stützen sich darauf, dafs gewisse Absätze Josua nicht kennen oder nennen, sondern für ihn den „israelitischen Mann“ handeln lassen, und so stimmt dies gut mit der Meinung einiger, dafs Josua bei J nicht bekannt sei. Ich glaube positivere Beweise für die Betheiligung von J anführen zu können. Das Stück zeigt in Inhalt und Entwickelung grofse Verwandtschaft einerseits mit Gen. 19, 30 ff. und Gen. 38, andererseits und vor allem mit Gen.

I, 6, 21. 7, 1 f.; doch läfst sich auch daraus nicht sicher schliefsen, am wenigsten für die beiden übrigen. Möglich, dafs sie alle, wie es nach der priesterlichen Quelle scheint, gleiches Schicksal gehabt haben.

[1]) Ich will nicht, wie mir das anderwärts begegnet ist, mifsverstanden sein, als wenn ich das Stück oder gar diese Quellenschrift jener Zeit selbst zuschriebe. Die oben vertretene Ansicht s. auch bei Stade, a. a. O. S. 135 f.

9, 20–27 [1]). In seiner deutlichen und nothwendigen Abzielung auf den Tempel zu Jerusalem schliefst es im Grunde die Berichterstattung durch eine specifisch nordisraelitische Quelle wie E geradezu aus, es kann nur im Südreich entstanden sein. Dem entsprechend mufs ich in den alten Bestandtheilen die Schichtung zwischen zwei Quellen, J und E, auch aus Formgründen für unberechtigt erklären. Diejenigen Stücke, die man aufser den priesterlichen Bestandtheilen J meint absprechen zu müssen, besonders v. 8—11. 22. 23. 25. 26 sind zum einen Theile nicht quellenhaft, zum anderen zeigen sie so volle Uebereinstimmung mit den J zugetheilten Stücken, gehören auch inhaltlich so nothwendig dazu, dafs sie bei diesen verbleiben müssen. So läfst sich v. 11 nicht von v. 4—7 und v. 12 trennen und ihm wird v. 9 folgen müssen; v. 16 rechnet schon Dillmann der Hauptsache nach zu J; v. 22 b bringt neben den genauen Ausdrücken der früheren Verse das למה רמיתם אתנו, im Hexateuch nur noch Gen. 29, 25, trotz Dillmann und Wellhausen sicher J; v. 23 ruft mit seinem ועתה ארורים אתם die Stellen Gen. 3, 14—17. 4, 11. 9, 25 ins Gedächtnifs. Es ist darum nicht statthaft, aus der ersten Hälfte des Capitels eine Fassung auszuscheiden, die wohl von dem Betruge, nicht aber von der Strafe gewufst, sondern zu einem Bündnifs auf gleichem Fufse geführt hätte. Dagegen sind v. 10. 24 und kleinere Bruchtheile erweiternde und darum störende Zusätze, die nie einem selbständigen Bericht angehört haben, und ebenso wird über v. 8. 15 a zu urtheilen sein. Sie gehören der deuteronomistischen Ueberarbeitung an; die ersteren dienen dazu, den Ruhm und die Aufgabe Israels in der gewohnten

---

[1]) Da ist auch die eigenthümliche Verbindung des geschichtlichen und literarischen Hergangs genau die gleiche, vgl. Bibl. Urgeschichte S. 506 ff. Zu streichen ist dort S. 507 die Berufung auf die Schlufsworte von Jos. 9, 27, weil diese deuteronomistischer Zusatz sind. Es bedarf deren nicht.

Weise zu steigern, die letzteren machen, ebenfalls durchaus in deuteronomistischer Weise, Josua zum unbeschränkten theokratischen Herrscher, dem allein Initiative und Entscheidung gebührt [1]). Aber damit ist noch nicht bewiesen, daſs in der alten Erzählung Josua gar nicht erwähnt war. In v. 26 werden zweierlei handelnde Personen nebeneinander genannt, die Kinder Israel, welche die Gibeoniten tödten wollen, und Josua, der sie aus ihren Händen errettet. Dies Motiv gehört nicht der Ueberarbeitung an, sondern ist ursprünglich, es dient zu fernerer Entschuldigung der vertragswidrigen Handlungsweise. Ein Absatz, in dem von diesem Zorn der Kinder Israel berichtet war, muſs dem priesterlichen Einschub zum Opfer gefallen sein [2]). Tritt aber hier Josua ihnen gegenüber, so wird er schwerlich vorher die Entscheidung für das Bündniſs gegeben haben, denn billig hätte sich dann der Unwille auch gegen ihn gerichtet. Wer unvorsichtig handelte, sagt v. 14, nämlich „die Männer“ = „der israelitische Mann“ = „die Kinder Israel“. Die alte Erzählung lieſs wohl den israelitischen Mann ohne Befragung Josuas den

---

[1]) Folgendes zur Ausscheidung und Herstellung im einzelnen. In v. 6 ist mindestens אליו ו, wahrscheinlich auch אל יהושע zu streichen, ferner ist מארץ רחוקה באנו vor v. 7 verfrüht und wahrscheinlich an Stelle von עבדיכם אנחנו (vgl. v. 11) getreten, das der Ueberarbeiter für den neuen v. 8 herausnahm. Folgt v. 7 (das Qerê ויאמר richtig), v. 9, 11—13 (in v. 12 lies היה ohne ו). In v. 14 ist nach v. 16 hinter מצידם einzuschieben ויכרתו להם ברית; das gestrichene Stück ist vom Ueberarbeiter zur Bildung von 15a verwendet worden. V. 16 ist alt und neigt keineswegs schon zur priesterlichen Darstellung hin (Wellh.); denn es ist ein groſser Unterschied, ob nach drei Tagen der Betrug herauskommt, oder ob sie wie in v. 17 nach dreien Tagen gleichsam mit den Köpfen an die Stadtthore selbst anrennen. Das letztere ist falsch auslegende Nachahmung. In den folgenden Versen von v. 22 an sind die Zusätze zu der vordeuteronomischen Quelle bereits richtig ausgeschieden, z. B. bei Kuenen. S. dazu unten.

[2]) So auch Wellh. Jahrbb. XXI. S. 593.

Vertrag voreilig abschliefsen, dann zornig aufbrausen über den Betrug, während der unbetheiligte Josua die Fassung behielt und durch kluge Vermittlung das Schlimmste, die Ermordung der im Lager gebliebenen Gesandten, abwendete [1]). Auch die Einwilligung der letzteren in v. 25 kann ohne das erste Wort, eingeleitet durch die ersten Worte von v. 24, ursprünglich sein [2]). —

Ganz eigenthümlich als stehender Ausdruck kehrt durch die sonst unter J und E vertheilten Abschnitte wieder das בקרבי אתה ישב v. 7, vgl. v. 16 und 23. Es kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten, als das Wohnen innerhalb des idealen Besitzes Israels, des gelobten Landes, und dafür ist es doch eine sehr auffallende Wendung. Dagegen weist es sehr bestimmt hin auf Richt. 1 (vgl. auch Jos. 13, 13), wo dies der gewöhnliche Ausdruck für das Verbleiben fremder Bestandtheile innerhalb eines Stammesgebietes oder der Israeliten unter Fremden ist (vgl. dazu auch Gen. 24, 3). Dadurch nähert sich die Geschichte von den Gibeoniten auch der Form nach dem Stücke Richt. 1, wie sie ihrem Inhalte nach nothwendig in dessen Gesichtskreis fallen mufste. Es wird das für die Entscheidung über die vermuthliche Rolle Benjamins in Richt. 1 nicht unwichtig sein. An sich läge die Annahme nahe, dafs dort ursprünglich die schlichte That-

---

[1]) Möglich, dafs die Spur davon durch eine einfache Aenderung in v. 14 verwischt ist, dafs dort statt יהוה früher יהושע gestanden hat: „ohne den Josua nach seiner Meinung zu fragen." Das שאל את פי יהוה hat nur die prophetische Stelle Jes. 30, 2 für sich, während sonst שאל ביהוה überall gebraucht wird. Jener Fassung dagegen träte das gut jahwistische נשאלה את פיה Gen. 24, 57 zur Seite. Ebenso könnte auch in v. 6 an Stelle des אל יהושע eine Erklärung gestanden haben, warum er übergangen wurde. Beides mufste unbedingt vom Ueberarbeiter wenn er es vorfand, beseitigt werden.

[2]) Wellh. führt dagegen die stilistische Uebereinstimmung mit Jer. 26, 14 an, doch ist dieselbe sehr unschuldig und durch die gut jahwistischen Stellen Gen. 16, 6 und 19, 8 zur Genüge belegt.

sache des Verbleibens jener kanaanitischen Städte in Benjamin berichtet gewesen wäre, und danach statt des häufigen Zusatzes ויהיו למס das später eingetretene Bündnifsverhältnifs. Das hätte dann wegen grellen Widerspruches gegen Jos. 9 weichen müssen, und der veränderte v. 21 wäre an die Stelle getreten. Aber Richt. 1 steigt auch anderwärts, deutlich in v. 29, unter Salomo hinab und ist wohl noch wesentlich später verfafst. So wird dem Verfasser gewifs auch das Endschicksal der Gibeoniten bekannt gewesen sein, und finden wir in Jos. 9 nun eine alte, mit Richt. 1 schriftstellerisch verwandte Gestalt der Erzählung, so liegt es um so näher sie von demselben Verfasser herzuleiten [1]), da dessen Darstellung doch, wie Jos. 17, 14 ff. zeigt, über die Eroberung Kanaans durch die Stämme mufs zurückgegriffen haben. Noch vor die Vertheilung, über die das Haus Joseph sich beklagt, dürfte die Geschichte von den Gibeoniten zu setzen sein. Ob dann schon bei dieser Vertheilung erwähnt war, dafs die zur Heiligthumsknechtschaft verurtheilten Bundesstädte Benjamin zufielen, oder ob in Richt. 1 selbst die Ausführung des nach der alten Erzählung von Jos. 9 erst gefällten Urtheils erzählt war, nun aber, nach Josuas Tode, unmöglich wurde, mufs dahin gestellt bleiben.

Die Gibeon-Geschichte zieht weiteren Erzählungsstoff mit sich, knüpft doch v. 3, der sich vom Folgenden nicht trennen läfst, an das Schicksal von Jericho und Ai an. Die Berufung v. 9 auf Jahwes Thaten in Aegypten spricht nicht dagegen, denn sie gehört zu der Maske : die *nahe* Gefahr hat sie geschreckt, aber dafs sie ihnen nahe ist, müssen sie ja verhehlen. Die kritische Analyse hat hier schon ausreichend vorgearbeitet. Aus der Geschichte von

---

[1]) Auch Stade hält dies für wahrscheinlich, Gesch. d. V. Isr. I, S. 137, natürlich nur für die Reste einer alten Erzählung, die Josua nicht kannte.

der Eroberung Jerichos in c. 6 hat Wellhausen einen älteren Bericht ausgeschieden, der mit Wahrscheinlichkeit für die hier besprochene Ueberlieferungsschicht in Anspruch genommen werden kann[1]. Hier läſst sich der Anführer Josua in keinem Falle beseitigen, ein gewichtiges Zeugniſs für das zu Jos. 17, 14—18 und c. 9 Ausgeführte: aber wie dort bleibt dem Volke neben ihm eine wichtige Rolle gewahrt. Das theokratische Element, das in der zweiten Fassung alles beherrscht, beschränkt sich hier auf den Bann (vgl. Richt. 1, 17) und den Schatz des Hauses Jahwe's (vgl. 9, 23)[2]; der Ausdruck ist kurz und rein. Die Eroberung Jerichos ist auch für Richt. 1 Vorbedingung, die von Gesammtisrael erfüllt werden muſs, denn es beherrscht alle Zugänge zum Gebirge, sowohl die nach Jerusalem hin (Richt. 1, v. 2 ff.) als den nach Bethel (v. 22); auch setzt v. 16 den Besitz der „Palmenstadt"[3] voraus, etwa als wenn der Wüstensohn Qajin die Vorpostenstellung besetzt hätte und sich nun aus freien Stücken der Marschkolonne Juda's anschlösse, dessen Stammgebiet ihn seinem Lebenselement wieder zuführen kann.

Schwieriger dagegen scheint mir der Anschluſs der Geschichte von Ai. Nach den Ortsangaben in c. 8 kann der Ort doch nur in der Nähe von Bethel gesucht werden,

---

[1]) Nach seinen Anweisungen bestehend etwa aus v. 3. 4a β. 10. 11 (l. וַיַּסֵּבּוּ, streiche ארון יהוה). 14. 15a. 16b. 17a. 19. 20a und 20b von ותפל an, 21. 24. Auch v. 26 halte ich für jahwistisch. Auſser den fehlenden Anfangsworten braucht keine Lücke angenommen zu werden.

[2]) Das „Haus" fehlt in v. 19 wie in 9, 27 neben מזבח, doch ist es schwerlich zu entfernen. Ich möchte an Richt. 2, 1a. 5b erinnern und hier Zurüstungen für die Zukunft erkennen, die sich ganz bezeichnend der Sorge für die Zukunft in Jos. 9, 7 zur Seite stellen.

[3]) Die ausgeschiedenen Stücke von Jos. 6 nennen den Namen Jericho nicht; es bleibt möglich, daſs auch hier der Name „Palmenstadt" stand.

also schon auf dem Gebirge, in dem Gebiete des Hauses Joseph; daher gebührt diesem, nicht Gesammtisrael, die Kriegsarbeit in dieser Gegend. Das Haus Joseph ferner zieht Richt. 1, 22 ebenso gut von Gilgal aus wie Juda; sein Weg führt sofort nach Bethel, das westlich von Ai liegen muſs; des letzteren wird gar nicht gedacht. Das alles scheint dafür zu sprechen, daſs die Ai-Geschichte ganz der späteren Schicht angehört, welche die Eroberung des ganzen Landes Josua und dem ganzen Volke zuweist. Nun hat Wellhausen allerdings auch aus c. 8 überzeugend Reste einer älteren Darstellung herausgeschält, die vor allem mit geringeren Zahlen arbeitet[1]). So greifbar wie bei c. 6 tritt aber das Ergebniſs hier doch nicht heraus, vor allem muthet die Rolle des Speeres Josuas in v. 18. 26 nicht wie ein Bestandtheil der ältesten Darstellung an. Was soll denn der Hinterhalt, wenn das Ausrecken des Speeres hilft? Und was soll es heiſsen, daſs Josua seine Hand mit dem Speere nicht zurückzog, bis *er* alle Bewohner von Ai *gebannt* hatte (החרים)? Auch die Rede und Anweisung Jahwes in v. 18, nachdem alles programmmäſsig nach Josuas Plan sich entwickelt hat, ist sehr verdächtig, sie erinnert an die als deuteronomistischer Einschub erkannten Verse c. 10, 8. 25. Für viel wahrscheinlicher halte ich, daſs bloſs 18 b ursprünglich ist: „Josua aber reckte den Speer in seiner Hand gegen die Stadt hin aus, und der Hinterhalt erhob sich eilends von seiner Stelle und lief, da er ihn die Hand ausrecken sah u. s. w.“ Für dies Zeichen bedarf es kaum einer Verabredung, weil es so verständlich ist. Doch könnte die Verabredung auch vom Redactor ausgelassen sein, am ersten, wenn der Speer der älteren Quelle angehört. Aber gerade die Lücke in Josuas An-

---

[1]) v. 3 a. 12. 13 a, vielleicht Spuren in v. 14 und 20, wahrscheinlich v. 18 und 26. Schon Ewald (Gesch d. V. Isr.[3] II, S. 350) weist die ältere Quelle in v. 12 f. nach.

weisungen mag dann einem Späteren Anlaſs gegeben haben, die Analogie zwischen Moses Stab und Josuas Speer und die willkommene Gelegenheit zu einem Wunder aufzugreifen. Der doppelte Nutzen des Speeres störte ihn gewiſs nicht. In v. 26 ist vielleicht nur das אשר נטה בכידון Glosse; das übrige „Josua lieſs nicht ab bis er alle Einwohner von Ai gebannt hatte“ könnte entweder neben v. 25 der Parallelquelle angehören oder volltönende und nachdrückliche Wiederholung aus der gleichen Quelle sein. — Die doppelte Gestalt der Erzählung läſst nun freilich vermuthen, daſs auch hier J betheiligt sei[1]), und rechtfertigt den Versuch des Anschlusses an Richt. 1. Dann aber müſste nicht das gesammte Volk Israel, sondern das Haus Joseph Ai erobern, und die Erzählung müſste geradezu *in* Richt. 1 gestanden haben[2]). An eine solche würde sich v. 23 mit seinem ויתירו בית יוסף בבית־אל recht gut anschlieſsen, und auch nach rückwärts wäre die Verbindung gut, wenn nur in 22a בית־אל als Ersatz von Jos. 8, 3a gestrichen würde. Sowohl der Wegfall des Stückes in Richt. 1, wie die Ausweitung desselben zu gröſseren Dimensionen in der zweiten Gestalt von Jos. 8[3]), würde sich von selbst erklären. Neu wäre innerhalb Richt. 1 der Name Josuas, aber stören oder auch nur überraschen könnte er nicht. Ist Josua dieser Quelle nicht fremd, wie wir gesehen, so wird sie ihn wohl auch nach der vorläufigen Auflösung des Volksverbandes nicht verloren haben: wie das Centralheiligthum so wird auch der Führer mit dem Hause Joseph gegangen sein, und das noch nothwendiger darum, weil er ja Ephraimit ist. Die Fassung

---

[1]) In dem sicher Ausgeschiedenen vermag ich keine Ausdrücke zu finden, die gerade an E erinnerten (Wellh. a. a. O.).

[2]) In jedem Falle muſs ולעי in Jos. 9, 3 Zusatz sein.

[3]) Wellh. hebt richtig hervor, daſs an gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Gestalten nicht zu denken ist, ebenso Ew. a. a. O.

von v. 22—26 freilich scheint für die Person eines Führers keinen Raum zu lassen[1]), wie in Jos. 8 umgekehrt alles auf ihn zurückgeführt wird. So mufs, wenn auch entschieden daran festzuhalten ist, dafs beide Stellen auf Grund ihrer Umgebung nach entgegengesetzter Richtung verändert sein könnten und müfsten, doch die ganze Annahme stets sehr unsicher bleiben. Entschliefst man sich aber dazu, so wird auch noch ein anderes der Erwägung werth sein. Vers 22 lautet : ויעלו בית יוסף גם הם בית־אל ויהוה עמם. Der älteste Text der LXX (vgl. de Lagarde's Lucian-Ausgabe)[2]) hat für die beiden letzten Worte *καὶ Ἰούδας μετ' αὐτῶν* = ויהודה עמם. Van Doorninck (S. 12) denkt an absichtliche Aenderung, ohne zu entscheiden, zu welchem Zwecke; aber es liegt ja sehr nahe an die grofse Verallgemeinerung der Stammesthaten in solche des ganzen Volkes im Buche Josua zu denken. Indessen dafür stände doch dieser plumpe Eingriff in dem Capitel ganz allein (was v. D. dazufügt, ist von ganz anderem Schlage und dafür ohne jede Bedeutung), und wunderlich genug nähme sich ein so matter Anlauf aus. Leichter erklärte sich das Schwanken der Ueberlieferung, wenn keine der beiden Lesarten ursprünglich, sondern für die ursprüngliche willkürlich hier der eine, dort der andere Ersatz gewählt wäre. Etwas sonderbar klingt auch das kurze ויהוה עמם zwischen dem Aufstieg und dem Recognosciren, ehe noch Hand an irgend ein bestimmtes Werk gelegt ist, dem Jahwes Hülfe zu Statten käme. Läfst sich dies auch aus v. 1 zur Noth ergänzen, so zeigt doch v. 19, wieviel besser das Stück Ausdruck und Stellung dafür zu finden weifs[3]). Formell

---

[1]) Etwas davon kann darauf geschoben werden, dafs vermöge des eigenthümlichen Hergangs die vom Glücke begünstigten Kundschafter die Führer bei der Einnahme Bethels gewesen sein müssen.

[2]) Bei Holmes-Parsons die Codd. 19 (Chisianus), 54, 59, 75, 84, 108, 134, danach auch Grabe; ferner bei Euseb. II. 368.

[3]) Wollte man in v. 22 f. das ויתירו nach rückwärts anlehnen wie das ויורש in v. 19, so käme Unsinn heraus.

paſst der Ausdruck viel besser für die schlichte Mittheilung über einen Theilnehmer an dem Zuge wie bei LXX. Stände zwischen v. 22 und 23 eine kurze Ai-Geschichte mit Josua als Führer, so wäre ויהושע עמם „und Josua ging mit ihnen" als ursprüngliche Vorlage beider Lesarten das Allerwahrscheinlichste[1]). Dann mag der LXX-Text יהודה die älteste Verbesserung darstellen, aus der, als man das Widersinnige dieser Aussage erkannte, ein unschädliches יהוה gemacht wurde.

Im Verfolg der *Möglichkeit*, daſs Josua in Richt. 1 den Zug des Hauses Joseph begleitet hat, mag dann endlich noch ein letztes Stück aus dem Buche Josua herangezogen werden, das ähnlich wie die bisher besprochenen als älteres Bruchstück in den Zusammenhang eingesprengt ist, ich meine Jos. 10, 12—14. Daſs diese Verse dem Zusammenhang fremd sind, wird ziemlich allgemein zugestanden. Die Schlacht hat in v. 11 ihr Wunder gehabt, mit seinen Hagelsteinen hat Jahwe das Beste gethan: was bedarf es da einer Verlängerung des Tages, wie sie für menschliche Schlachtarbeit erwünscht sein kann? Von v. 11 bildet jetzt v. 16 die unmittelbare Fortsetzung, Flucht der Feinde und ihrer Könige, Einsperrung der letzteren u. s. w.[2]). Die Verse 12—14 hat Hollenberg für deuteronomistischen Einschub erklärt, ihm widersprechen Wellhausen und Kuenen trotz deuteron. Anklänge, ohne sich bestimmt über die Herkunft auszusprechen; ihre Einschaltung giebt Wellh. ausdrücklich (a. a. O. S. 594), Kuenen (O.² S. 132) durch Verweis auf ihn wohl stillschweigend zu. Als deuteronomistische Zuthaten, die lediglich beweisen, von welcherlei Hand das Stück eingeschoben ist, sind meines Erachtens auszuscheiden die Zeitangabe in v. 12 ביום תת bis zum Athnach (sie steht doppelt neben dem אז,

---

[1]) Vgl. oben eine ähnliche Vermuthung für Jos. 9, 14.
[2]) Ueber den ursprünglichen Abschluſs vgl. zu v. 15 unten S. 158 f.

dem freilich jetzt die Anknüpfung fehlt), vielleicht auch לעיני ישראל, und jedenfalls 14 b, schwerlich der ganze Vers. Das Liedfragment[1]) ist gewiſs alt, und die Berufung auf die Quelle des ספר הישר kann weder erfunden sein, noch dem Deuteronomisten zugeschrieben werden[2]). Stade vermuthet Aenderung des ursprünglichen Namens in Josua, weil er für judäischen Ursprung jener Liedersammlung ist[3]). Dazu besteht für uns keine Veranlassung; auch mit dem Namen Josua *kann* es für J und für den Zusammenhang mit Richt. 1 in Anspruch genommen werden. Das alte Stück hätte dann Josua von Bethel zu den Vertragsstädten geführt und dort, wir wissen nicht mit welcher Motivirung, eine groſse Schlacht schlagen lassen.

IV.

Noch weiterhin Spuren alter Ueberlieferung von Josua zu entdecken, ist nicht möglich. Bis hierhin verfolgte sie

---

[1]) Wellhausen rechnet dazu und damit zur Rede Josuas auch das עד יקם גוי איביו, streicht aber die Anfangsworte des Verses bis dahin (neben 13 b überflüssig). Fast möchte man aus dieser alten Glosse schlieſsen, daſs für בעמק אילון zu lesen wäre עֲמֹד באילון.

[2]) Noch weniger mit Dillmann dem Deuteronomiker selbst.

[3]) a. a. O. S. 50. Er schlieſst dies letztere einleuchtend neben Sam. II, 1, 19—27 aus dem nach LXX wiedergewonnenen dritten Citat Kön. I, 8, 12 f. Da er in dem Jahvisten den *judäischen Erzähler* sieht (S. 57 f.), leuchtet mir nicht ein, warum man unser Citat nach S. 50 „aus dem Buche des *ephraimäischen* Erzählers (= E) herleiten könnte", da doch wahrscheinlicher aus der judäischen Sammlung der Judäer geschöpft haben wird. Mag man übrigens über die Herkunft des Jahvisten dieser oder jener Meinung sein, so steht doch soviel fest, daſs er judäischen Dingen weit näher steht als E. — Nebenbei sei zu dem Citate selbst bemerkt, daſs Stade dasselbe schwerlich mit Recht in 13 b sucht. Dieser Halbvers könnte nur allenfalls *auch* dazu gehören, ist aber besser als Stück des begleitenden älteren Berichtes aufzufassen. Nicht *dazu* auch will Wellh. (s. bei Stade Anm. 1) noch einen Theil von 13 a ziehen, sondern, wenn ich ihn recht verstehe, zu dem Hauptstück des Citates, der Rede Josuas in 12 b. Um so sicherer muſs Josua der Redende bleiben.

schon Hitzig in seiner Geschichte des Volkes Israel (1869 S. 103): „alles angebliche Thun und Lassen Josuas seit Gibeon ist Roman, nicht Geschichte . . . Schliefslich mag die Angabe über den Ort seines Grabes sich richtig verhalten. So weit, als mit ihr ausgesagt ist, auf dem Gebirge, das seine Stammgenossen in Beschlag nahmen, kann er mit ihnen gekommen sein; und wo er starb, da wurde er auch begraben." Aber so richtig das in der Hauptsache ist, so wenig läfst sich der übrige Inhalt von c. 10 und der von c. 11 und 12 ohne Rücksicht auf Richt. 1 und verwandte Stücke erklären. Nachdem das Buch Josua Israel in einer einzigen Heeressäule über Ai auf das Gebirge geführt hat, vollzieht sich in c. 10 durch die Schlacht bei Gibeon der Durchbruch nach dem Süden, und bis zu Ende des Capitels wird nun die Eroberung des Landes Juda erzählt, ganz dasselbe also, was als That Judas und Simeons in Richt. 1, 1—21 zu lesen steht. Natürlich sind die Erfolge hier glänzender und rascher, aber die Uebereinstimmung geht doch bis ins Einzelne: der König von Hebron ist von Anfang an unter den Verbündeten, und in v. 36—39 wird die Eroberung von Hebron und Debir berichtet; c. 11, 21. 22 trägt die Vertilgung der ʿAnaqiter nach v. 10 und 20 nach, das späte Capitel 12 in v. 14 Chorma und ʿArad, und so ist der sachliche Inhalt von Richt. 1, 9—21 erschöpft. Bei solchem Sachverhalt kann es nicht auf Zufall beruhen, dafs der Anfang des Capitels mit dem Anfang des Zuges Juda merkwürdige Berührungspunkte zeigt. Adoni-Çedeq, König von Jerusalem, bringt das Bündnifs Südpalästinas zusammen, ein titelloser Adoni-Bezeq wird von Juda Richt. 1, 5—7 geschlagen und von den Seinen nach Jerusalem geflüchtet [1]).

---

[1]) Vgl. dazu den Anfang dieser Abhandlung.

Für Adoni-Çedeq aber lesen die LXX in seltener Einstimmigkeit Ἀδωνιβεζέκ[1]), und vergeblich fragt man, wodurch diese Lesart dort eingedrungen sein könnte, während eine nachträgliche Dissimilirung sich sehr wohl begreift, und Gen. 14 dazu die Wege wies. Dazu kommt noch mancherlei. Dafs Adoni-Bezeq in Richt. 1 der König des sonst unbekannten Bezeq sei, wo die Schlacht geschlagen wurde, nimmt man ohne weiteres an, und den Eindruck macht der Text allerdings; aber nirgends steht es ausdrücklich zu lesen, und die 70 Könige werden dadurch nur noch ungeheuerlicher. Die beliebte appellative Fassung „Herr (= König) von Bezeq", nimmt sich besonders in v. 6 und 7 wunderlich aus und findet nirgends eine Stütze. Denn Gen. 42, 30. 33 will durch האיש ארני הארץ gerade den gebietenden Beamten von dem Könige unterscheiden, und Kön. I, 16, 24 heifst ארני ההר der Besitzer des Berges. Aus 7 b ist vielmehr zu schliefsen, dafs Adoni-Bezeq König von Jerusalem gewesen, denn in *seine* Stadt werden ihn die Seinen gerettet haben, da einmal von einem Bündnifs mit Jerusalem hier nichts steht. Ferner lesen wir nicht, dafs Bezeq in die Hände der Judäer gefallen sei, wohl aber, dafs sie *Jerusalem nicht* erobern konnten. Die Stadt Bezeq selbst macht die gröfsten Schwierigkeiten, denn zwischen Sichem und Beth-Shean kann sie nicht liegen, und zwischen Jericho und Jerusalem kennen wir nicht nur keinen Ort des Namens, sondern sehen kaum die Möglichkeit dafür. Alle diese Schwierigkeiten sind nun zu heben. Als Richt. 1 aufgenommen wurde, stand Jos. 10 schon an seiner Stelle. Dafs jenes Capitel dem ganzen Inhalte des Buches Josua widersprach, konnte übersehen oder vielmehr harmonistisch ausgeglichen werden; den todten König von

[1]) Schon oft ist auf die Uebereinstimmung im Ganzen und in dieser Einzelnheit aufmerksam gemacht, für das letztere vgl. Wellh. bei Bleek[4] S. 182.

Jerusalem aber mochte der Ueberarbeiter nicht noch einmal sterben lassen. Dieser mufste daher ein anderer sein; durch appellative Deutung wurde seine Stadt und damit der Ort der Schlacht ermittelt, nämlich die auch sonst bekannte Stadt Bezeq, über deren Lage, ob geeignet oder nicht, der Ueberarbeiter sich schwerlich den Kopf zerbrach, und so kam der jetzige Text von v. 5 zu Stande. Vielleicht um der Hauptsache, der Schlacht bei Bezeq, mehr Nachdruck zu geben und kein Mifsverständnifs aufkommen zu lassen, wurde diese aus v. 5 herausgezogen und in v. 4 vorangestellt. Der ursprüngliche Text wird statt א׳ ב׳ בבזק ebenso gelautet haben wie Jos. 10, 1: אדני בזק מלך ירושלם, ohne Nennung des Ortes der Schlacht, der damit annähernd gegeben war; vielleicht hat auch die Benennung seines Heeres in 5b eine Aenderung erleiden müssen. Der Ueberarbeiter hat hier also nicht, was Matthes[1]) als seine Eigenthümlichkeit ansieht, Jerusalem in den Vordergrund gerückt, sondern umgekehrt es nur ganz im Hintergrunde in 7b geduldet[2]). Aus alledem ergiebt sich, dafs der Erzählung von Jos. 10 nebst Anhängen der Inhalt von Richt. 1, 1—21 zu Grunde liegt. Anderer Stoff ist hinzugenommen, woher, läfst sich nicht bestimmen; aber die eigentliche Formel für Jos. 10 bleibt, dafs die Thaten Judas nach jenem Berichte hier Josua und Gesammtisrael zugetheilt sind, und demnach das Land Juda nicht vom Jordanthale, sondern vom Gebirge Ephraim aus erobert worden ist.

Von gleichem Schrot und Korn, nur noch flüchtiger erzählt und mit noch reichlicheren Zusätzen von deuteronomistischer Hand, ist c. 11, die Eroberung Nordisraels

---

[1]) Theol. Tijdschr. 1881 S. 610.

[2]) Stellt man den Text so wieder her, so wächst die Wahrscheinlichkeit, dafs sich ursprünglich nicht v. 19, sondern v. 21 an v. 7 anschlofs, die Reihenfolge also war v. 7. 21. 19. 20. S. oben S. 98. 103.

durch die Schlacht am Wasser Mērôm oder *von* Mērôm[1]). Dafs auch hier keine Nachrichten aus erster Hand vorliegen, ist nach c. 10 anzunehmen; aber Richt. 1 bietet dafür weder Kern noch Keim, da dort vom Norden nichts als kanaanitisch gebliebene Gebiete verzeichnet stehen, und darunter fehlen die sämmtlichen Königsstädte von Jos. 11. Dennoch ist die wahrscheinliche Vorlage von Jos. 11 nicht spurlos verschwunden. Einen Jabîn, König von Chaçôr, finden wir in Richt. 4 wieder. Freilich ist er in der Parallele zu dem Debora-Liede, der Erzählung von Debora und Baraq, so wenig an seiner Stelle, dafs es mehr als gewagt erscheinen möchte, daran anzuknüpfen. Bertheau sieht in ihm nur Eintragung des Redactors, und Dillmann schliefst sich durch schlichte Verweisung auf ihn dieser Ansicht an. Mit Recht weist Kuenen (a. a. O. S. 345) diese einfache Auskunft ab, da wohl in v. 1. 23 f., nicht aber in v. 7 und 17 ein Eingreifen des Redactors ersichtlich, es auch a priori viel wahrscheinlicher sei, dafs dieser die unrichtige Vorstellung selbst nur herübergenommen habe. Zum ferneren Beweise beachte man, dafs Jabîn in v. 17 König von Chaçôr ist (in v. 7 steht nur der Name), dagegen in v. 1. 23 f. viermal König von Kanaan heifst, ganz der Vorstellung des Redactors entsprechend, sodafs die Uebernahme und Umgestaltung mit Händen zu greifen ist. Sodann hat nicht, wie Bertheau meint, Baraq's Heimat Qedesch-Naphtali den Jabîn von Chaçôr herbeigezogen, sondern diese seine der Angabe des Debora-Liedes (v. 15) widersprechende und für die Schlacht im Kison-Thale unbrauchbare Heimath hängt eben damit zusammen, dafs Jabîn der Feind ist. Eben dahin ist zu

---

[1]) Die Gleichsetzung mit dem Chûle-See ist bekanntlich nicht sicher; dafs die Schlacht in den hohen Norden verlegt ist, geht schon aus der Residenz des Oberkönigs und den Endpunkten der Verfolgung v. 8 hervor.

rechnen, dafs nur Sebulon und Naphtali in c. 4 die Schlacht schlagen, während wir das urkundliche Zeugnifs besitzen, dafs aufser Ascher die sämmtlichen Anwohner des Kison-Thales sammt ihren Hinterleuten, 6 Stämme, mitgefochten haben. Die starke Abweichung ist wieder nur daraus zu erklären, dafs es sich bei jener Angabe um einen Krieg im äufsersten Norden handelt oder handeln sollte [1]). Dazu der Wohnort des Qeniters Cheber. Er zeltet nach dem von Bertheau nicht angezweifelten Verse 11 bis in die Nähe von Qedesch und Chaçôr, gewifs also nicht in der Kison-Ebene. Die Flucht der in der letzteren vom Tabor aus überfallenen Kanaaniter und ihre Verfolgung durch Baraq zieht sich nach Charoscheth-Haggojîm, das schon deshalb in der Kison-Ebene gesucht werden mufs: nicht schlecht, auch von Bertheau, in el-Hârithiyeh [2]), 22 Kilom. Luftlinie fast genau südlich von Akko. Dahin verfolgt Baraq nach v. 16 das Heer und ist nach v. 22 noch auf dieser Verfolgung des Sisera begriffen [3]), als er auf einmal bei dem Zelte Chebers anlangt, etwa 55—60 Kilom. Luftlinie nach Nordosten über das Gebirge. Ganz textgemäfs läfst Bertheau das Heer Siseras nach Nordwesten, Sisera selbst nach Nordosten, also durch die Reihen des Siegers, fliehen, und bemerkt zu v. 22 ausdrücklich, dafs Baraq gleich nach dem Morde Siseras im Zelte der Jaʿel eintreffe, freilich ohne des dazu nothwendigen „Kehrt!“ Erwähnung zu thun und zu erklären, wie er den Zeitverlust mag eingeholt haben. Die Unmöglichkeit leuchtet ein: auch der Weidebezirk Chebers gehört daher so oder so in die Jabîn-

---

[1]) Gegen die harmonistische Einlegung, dafs Debora den Heerbann des Gebirges Ephraim zu Baraq mitnehme, vgl. den Text und Kuenen.

[2]) So auf der Karte des Palestine Exploration Fund. Uebrigens liegt es dort, bei Bädeker, bei Ebers-Guthe auf dem rechten, nicht auf dem linken Kison-Ufer, wie Mühlau bei Riehm und Bertheau [2] angeben.

[3]) והנה ברק רֹדֵף את סיסרא ותצא וגו׳.

Ueberlieferung[1]). Mit dem Gesagten ist zweierlei bewiesen : dafs Jabîn in Richt. 4 nicht auf blofs redactioneller Zuthat beruht, wie dafs seine Gestalt mit der grofsen Debora-Schlacht nichts zu thun hat. Es ist klar, dafs in Richt. 4 eine Jabîn-Geschichte und eine Sisera-Geschichte zusammengearbeitet vorliegen. Die erstere mufs erzählt haben, wie Naphtali und Sebulon sich gegen die Nichtisraeliten in der Niederung des oberen Jordanlaufes Luft machten. Diese Beschränkung auf zwei Stämme genügt, dem in Richt. 4 verarbeiteten Stück den Vorrang des Alters zu sichern, und so wird aus ihm Josua 11 geflossen sein, natürlich nicht aus den in Richt. 4 vergrabenen Resten. Dem Compilator jener Schichten in Josua kam es wohl nur darauf an eine überlieferte Schlacht aus ältester Zeit für den hohen Norden zu finden, wie durch Ai die Mitte, durch Gibeon und die Folgen der Süden bezeichnet war. Dafs c. 11 ganz unzulänglich angeknüpft ist, bemerkt man leicht; aber die Qualität der Geschichtsdarstellung ist hier viel zu schlecht, um die Vermuthung Dillmann's zu rechtfertigen, dafs ein ursprünglich besserer Zusammenhang geschädigt oder verkürzt worden sei.

Wie es dazu gekommen, dafs in Richt. 4 die Sisera- und die Jabîn-Geschichte zusammenwuchsen, wird sich nie ausmachen lassen. Am nächsten liegt wohl noch, dafs die Person Baraqs den Kitt zwischen beiden abgegeben hat. Vielleicht wurden ihm beide Siege von der Ueber-

---

[1]) Kuenen S. 367 (vor ihm Matthes a. a. O.) streicht v. 11 und hält ihn für Zusatz des nachdeuteron. Redactors. Schwerlich mit Recht, denn der Vers steht ganz an der rechten Stelle, an dem Ruhepunkte vor Einleitung des Zusammenstofses. Er ist ferner neben v. 17 durchaus nicht überflüssig, klingt auch nicht wie eine redactionelle Zuthat. Die Verantwortung für die Berührung mit 1, 16 trifft daher nicht den Verf. des Rahmens; sie wird vielmehr auf Verwandtschaft beruhen. Doch dürfte mit Meyer (a. a. O. S. 137) מבני חבב חתן משה zu streichen sein, nicht auch הקיני, wie er will.

lieferung zugeschrieben, vielleicht spielte auch der Name von Deboras Mann Lappidôth, gleicher Bedeutung mit Baraq, dabei eine Rolle [1]). Dann könnte Debora mit ihrem Manne Lappidôth-Baraq ursprünglich zu Quedesch-Naphtali gewohnt haben (nach der Jabîn-Geschichte), und der Abschnitt, der sie nach Gen. 35, 8 auf das Gebirge Ephraim versetzt, wäre späterer Einschub, durch welchen Lappidôth und Baraq wieder in zwei Wesen zerlegt wurden [2]). Eine förmliche Quellenscheidung ist von Bruston versucht worden; aber sie scheint mir darum verfehlt, weil er eine Erzählung mit Sisera allein und eine mit Sisera und Jabin, beide mit Baraq, beide mit Cheber und Jaʿel, die eine mit der Schlacht am Kison, die andere mit einer bei Qedesch, unterscheidet. Derselbe Sisera in zwei verschiedenen Ueberlieferungen durch den Hammer derselben Jaʿel, einmal am Kison und einmal bei Qedesch, getödtet, das geht nicht an. Es wäre dann Brustons zweite Erzählung selbst schon zusammengesetzt [3]).

---

[1]) Die Uebereinstimmung zwischen Baraq und Lappidôth meint Hilliger, das Debora-Lied, Gießen 1867, S. 11, zuerst beachtet zu haben.

[2]) *Nothwendig* wäre dafür auszuscheiden nur v. 5, Theile von 6 a und der Schluß von v. 9, wahrscheinlich v. 8. 9 ganz; daß die gegenseitigen Visiten von Baraq und Debora zwischen Qedesch und Bethel nicht ursprünglich sein können, leuchtet ohnehin ein, und Harmonistik verfängt auch hier nicht. Uebrigens stecken selbst im gegenwärtigen Zusammenhang noch Glossen: v. 4 b, durchaus nicht gleicher Bedeutung mit 5 b, soll eine Formel entsprechend 2, 16 ersetzen und setzt sich dadurch, daß die Richterin schon während der Unterdrückungszeit im Amte ist, erst recht mit der Theorie von 2, 16 ff. (vgl. 4, 1—3) in Widerspruch; תחת תמר דבורה in v. 5 will noch handgreiflicher reden als der Vers sonst thut und verkehrt dabei den Sinn des ישבת aus einem Wohnen in ein Sitzen (vgl. c. 6, 11). Das Targum bietet noch weitere Wucherungen, die den Beweis führen, daß Debora auch für die spätere Zeit besondere Anziehungskraft besaß.

[3]) Les deux Jéhovistes. VI. Revue de théologie et philosophie 1886. p. 35 s. Dem ersten Jehovisten weist Br. zu : . . . 4, 2 bβ. 3 bα.

Ob die in Richt. 4 verflochtene, Jos. 11 zu Grunde gelegte Jabîn-Geschichte früher in engerer Verbindung mit Richt. 1 gestanden hat, wissen wir nicht; dafs sie aus derselben Quelle stammte, darf man wohl für wahrscheinlich halten, vgl. S. 152 Anm.

An Jos. 10 und 11 haben wir demnach die sicheren, durch vorhandene Parallelen belegten Beispiele für die Ausweitung von Stammesthaten zu Volksthaten und für die Häufung des Verdienstes anderer Personen auf das Haupt des einzigen Josua. Von da aus betrachtet gewinnen die zu Jos. 6; 8; 9; 17, 14 ff. aufgestellten Vermuthungen neues Licht und gröfsere Bedeutung. Denn jene Ausweitung will erklärt sein, und das ist schwer, wenn die ältere Ueberlieferung nicht den geringsten Anhalt dazu bot. Ja, wenn die Josua-Ueberlieferung von jener anderen Schicht unabhängig sich gebildet hätte, wenigstens literarisch unabhängig, dann möchte man den Grund dazu etwa blofs in geschichtlichen Ereignissen suchen [1]). Hier aber ist die literarische Abhängigkeit bewiesen; deshalb bedarf es auch einer *literarischen* Handhabe, eines Ansatzes, an den jene neue Geschichtsanschauung sich anlehnen konnte. Hat aber Josua als Führer Gesammtisraels den Jordan-Uebergang geleitet, Jericho erobert, das Land für die Eroberung

---

4—9 (kleine Zusätze des Redactors in v. 7. 9). 10 aβ. b. 12—15 a. 16. und das Debora-Lied c. 5, 1—31 a. Dem zweiten Jehovisten: 4, 1. 2 a. bα. 3 bβ. 3 a [Notiz wie 3, 9. 15]. 10 aα. 11 [Niederlage der Kanaaniter bei Qedesch]. 15 b. 17—24. 5, 31 b. Bruston's eingehende Untersuchungen leiden darunter, dafs er dem Gottesnamen allzu grofses Gewicht beilegt und von den Ergebnissen anderer Forscher zu wenig Gebrauch macht. So hier die Verwechselung des Rahmens mit einer Quelle. Immerhin sind sie der Beachtung in hohem Grade werth.

[1]) So Stade in dieser Zeitschrift 1881 S. 147 und bestimmter Gesch. d. V. Isr. I. S. 161. Er glaubt, dafs bei den kriegerischen Ereignissen, die zur nachträglichen Bildung des Stammes Benjamin führten, der josephidische Clan Josua eine besondere Rolle möge gespielt haben, deren Reflex die Josua-Sage sei.

verteilt, mit Gibeon abgeschlossen, als Führer Josephs bei Ai und Gibeon grofse Schlachten auf dem Gebirge geschlagen : so war der Schritt zu der Darstellung des Josua-Buches in seinem Hauptfaden kein zu grofser mehr. Der alte Anführer führt nun seine Aufgabe bis zu Ende; durch den Rifs, den die Schlacht bei Gibeon geschaffen, dringt er statt Juda in den Süden ein; über den Kamm, den er durch die Schlacht bei Ai gewonnen, gelangt er zur Eroberung des höchsten Nordens. Das Verfahren dabei war natürlich durch die wechselnden Umstände bedingt; mancherlei hinzukommende Angaben mögen aus Stellen, die uns nicht mehr zugänglich sind, entnommen sein; aber gelegentlich konnte wohl auch rein mechanisch verfahren werden. Eine Spur davon scheint sich in Jos. 8 erhalten zu haben, zugleich eine Art Exempelprobe für die hier vertretene Annahme. In den älteren Resten zählt der Hinterhalt etwa 5000 Mann (v. 12). Wir nahmen an, dafs hier das Haus Joseph (Ephraim und Manasse, vielleicht nebst Benjamin) allein in Betracht kam : es mag auf sie ein gutes Drittel von Gesammtisrael zu rechnen sein; rechnen wir nun den Hinterhalt zu $^1/_3$—$^1/_4$ des Heeres, so verträgt sich die Zahl nicht übel mit den 40000 in Richt. 5, 8, bei denen doch wohl Juda aufser Anrechnung bleibt. Der Ueberarbeiter läfst die Schlacht bei Ai von Gesammtisrael schlagen; Joseph bedeutet ihm Ephraim und Manasse, also 2 von 12 Stämmen, d. i. $^1/_6$ des Volkes; 6 × 5000 macht 30000 — so stark ist der Hinterhalt in v. 3b [1]). —

Bis in die neueste Zeit ist man über wenige Punkte der Quellenkritik im Hexateuch so uneins wie über die Ableitung des Hauptstromes der vordeuteronomischen Geschichtserzählung im Buche Josua. Alle gestehen die

---

[1]) Ich halte diese Art der Berechnung für möglich selbst wenn der Ueberarbeiter mit dem Antheil der ostjordanischen Stämme an dem Kriege sonst nicht sollte Ernst gemacht haben.

grofse Schwierigkeit der Entscheidung zwischen J und E zu; aber mit zunehmender Sicherheit denken Hollenberg, Wellhausen, Meyer, Stade an E, während Kuenen diesen entschieden abweist. Die Schwierigkeit liegt zuvörderst darin, dafs die Alternative oft nicht ganz zutreffend gestellt ist. Jene Erzählung gehört überhaupt keiner primären Formation an, sondern ist durch und durch secundär; deshalb dürfen wir durchgreifende Stilmerkmale weder von J noch E erwarten. Der Hauptgrund der Entscheidung ist denn auch ein negativer: *„nicht J, darum E"; „nicht E, darum J."* Dafs J nicht ausgeschlossen werden darf, weil er von Josua nichts gewufst, haben wir insofern gesehen, als auch die Schicht, welche man für ihn in Anspruch zu nehmen pflegt, seine Person nicht entbehren kann. Stichhaltiger scheinen Kuenens Gründe für Ausschlufs des Elohisten [1]). Der Ausgangspunkt der Lösung wird immer Jos. 24 bleiben müssen, weil darin ein sicheres Stück von E vorliegt, aus dem sich auch die deuteronomistischen Zusätze der Hauptsache nach unschwer entfernen lassen [2]). Den Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlandes enthalten dort die Verse 11, 12 [3]), und Kuenen besteht mit Recht darauf, dafs sie einen anderen Verlauf der Eroberung voraussetzen, als die Cap. 8—11 ihn darbieten. Der Beweis wird sich nun noch verstärken lassen. In c. 24 versammelt Josua das gesammte Israel zu Sichem um sich zur Bundschliefsung. Das Land liegt Israel erobert zu Füfsen, nicht einmal von unerobert gebliebenen

---

[1]) Vgl. O.[2] S. 154.

[2]) Dagegen neuerdings Schrader und Colenso (vgl. Kuenen S. 153). Doch wäre des Ersteren heutige Ansicht nach der Pionierarbeit vom Jahre 1869 erst neu zu erfragen, und Colenso schiefst mit der Zuweisung des gröfsten Theiles an Rd weit über das Ziel hinaus.

[3]) V. 13 hat Hollenberg als deuteron. Zusatz erwiesen, zugleich in v. 12 שני עשר als richtige Lesart der LXX für שני. Auch die Völkerliste von האמרי bis zum Athnach gehört nicht dahin.

Resten ist die Rede, und Josua mit dem gesammten Volke hat es unter Jahwes allmächtigem Beistande erobert. Die Erzählung des Buches Josua aber hat sich abhängig erwiesen von mehreren Stücken einer Quelle, welche das Land in einer Reihe von Feldzügen einzelner oder weniger verbündeter Stämme mühsam und nur mit grofsen Lücken erobern läfst. Diese letztere Quelle kann demnach nicht E gewesen sein; deshalb wird man, so lange nicht eine dritte selbstständige vordeuteronomistische Quelle nachgewiesen wird, an J denken müssen, wie Kuenen (S. 156, 231) mit Recht thut. Für Richt. 1 erfreut sich diese Annahme bereits vielfacher Zustimmung (Meyer, Stade, Dillmann [1])); sie gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dafs nach unseren Ergebnissen das Capitel einst den Schlufs einer Josua-Geschichte im eigentlichsten Sinne gebildet hat, also in den Bereich des Hexateuchs und seiner sonst beobachteten Quellen gehört.

Besteht nun daneben eine secundäre Schicht, überall von der älteren abhängig, bis zu so minderwerthigen Gebilden wie sie in c. 10 und 11 vorliegen, so kann auch darin unmöglich E erkannt werden. Nur in der Verlängerung von J darf man den Verfasser suchen: er ist entweder der jehovistische Redactor oder ein Epigone der jahwistischen Schule. Das erstere scheint am nächsten zu liegen und am rathsamsten zu sein, weil man da doch mit einer schon bekannten Gröfse arbeitet. Es bedürfte dann auch keiner Brücke zur Eroberung Gesammt-Kanaans durch Josua, wie sie oben in der Theilnahme Josuas an den Kriegszügen Josephs aufgezeigt wurde; vielmehr wäre diese Anschauung dann einfach von dem Redactor aus E genommen und die ausführlichere Darstellung des Jah-

---

[1]) Dieser auch für Jos. 13, 13. 19, 47. Vgl. Num. Deut. Jos. S 442.

wisten derselben angepaſst. Aber nimmt man dies an [1]), so bleibt für Nachträge nur die deuteronomistische Schule noch zur Verfügung. Damit aber ist für die mannigfachen Nachträge in gewissen Stücken schwerlich auszukommen. Ich muſs hier auf c. 10 zurückkommen. V. 12—14 ist, wie wir sahen, aus der ältesten Quelle, wahrscheinlich J, von deuteronomistischer Hand eingeschoben. Als deuteronomistischer Einschub sind ferner allgemein anerkannt v. 8 und 25. Folgerichtig werden nun mit Ausnahme dieser Verse und kleinerer deuteronomistischer Retouchen [2]) die Stücke 1—11. 16—27 ebenso allgemein JE zugewiesen. In v. 16—27 aber erkennt Wellhausen (a. a. O. S. 594) auf Grund des ursprünglichen Abschlusses v. 15 mit Recht einen Nachtrag, also eine zweite Hand aus dem jehowistischen Kreise, v. 12—14 eingeschlossen die dritte. Nun wird ihm v. 28—43 deuteronomistisch gegen Hollenberg (a. a. O. S. 498), der v. 28—39. 43 ausnimmt, weil sie keine charakteristischen Merkmale von Rd zeigen, und Kuenen (S. 132), der aus dem Widerspruche von v. 37 und 23 schlieſst, daſs der Verf. von 28—39. 43 die Verse 16—27 nicht gekannt habe [3]). Beides ist richtig; da die Verse aber v. 1—11 allerdings kennen, so bleibt nur die Möglichkeit, daſs sie älter sind als 16—27. Ihr Verfasser nahm an, daſs aus der Schlacht die Könige jeder in seine Stadt geflohen und nun mit der Stadt besiegt und mit deren Einwohnern getödtet seien. Bis Maqqeda geht die Flucht in

---

[1]) So für Jos. 1—12 — natürlich nach Ausscheidung der älteren Bestandtheile — Kuenen S. 248.

[2]) Vgl. dazu Dillmann, der freilich etwas zu puristisch verfährt.

[3]) An der Bestimmung Dillmann's, 28—43 = D, ist soviel richtig, daſs ihr Verf. nicht mit dem deuteronomistischen Ueberarbeiter des Capitels gleichgesetzt werden kann. Auf seine Unterscheidung von D und Rd in Josua einzugehen, muſs ich mir hier versagen. Nöldeke (a. a. O. S. 98) dachte an die Grundschrift; doch weisen auf sie nur wenige redactionelle Spuren. Vgl. Kuenen S. 327.

v. 11, so ist dies die erste Stadt, die — noch an demselben Tage — genommen wird (v. 28). Ein Späterer liefs die Könige sich in der Höhle zu Maqqeda verbergen, dort einsperren und nach Abschlufs der Verfolgung an ihnen als an Uebelthätern nach aller Form Rechtens die Todesstrafe vollziehen (vgl. 8, 29); er schob diese Darstellung ein und strich in v. 28—39 diejenigen Könige, die dort hingerichtet waren; der König von Hebron wurde als der letzte in v. 37 aus Versehen übergangen. Sind so die Verse 28—39. 43 älter als 16—27, so sind sie a potiori zu JE zu rechnen, und das ganze Capitel hat demnach dem Deuteronomisten schon zur Ueberarbeitung vorgelegen. Unter seinen drei jehowistischen Verfassern kann aber der älteste, der Verf. von v. 1—11. 15, nicht schon der jehowistische Redactor sein. Deshalb mufs man für v. 1—11. 15 an eine zweite Ausgabe von J denken, entsprechend dem J^2 meiner „Biblischen Urgeschichte“, oder der judäischen Ausgabe von J bei Kuenen, und in den folgenden Abschnitten sind jahwistische Novellen zu sehen, die vollends in die spätere Anschauung von der Eroberung des Landes durch Josua und Gesammtisrael einlenken. Durch die Vereinigung mit E erhielt sie die Alleinherrschaft; doch scheint diese Quelle die Eroberung selbst so summarisch behandelt zu haben, dafs aus ihr wenig nachzutragen war [1]).

So ist also J^1 — um mit dieser Chiffre hier diejenige Quelle zu bezeichnen, der Richt. 1 und alle ihm verwandten Stücke entstammen — für die jehowistische Darstellung von der Eroberung Kanaans die Grundlage geworden: er ist verwerthet, soweit man ihn brauchen konnte und mit Bewufstsein ist alles übergangen, was der herrschend gewordenen Geschichtsanschauung widersprach. Und doch haben in diesen Umbau solche verworfene oder ersetzte

---

[1]) Auf die vor die Eroberung zurückgreifenden Capitel 1—5 gehe ich nicht ein.

Bausteine wieder Eingang gefunden, denn wir fanden ja im Buche Josua nicht nur Paralleltexte zu Richt. 1, sondern auch eine ganze Reihe von Texten, die mit mehr oder minder grofser Wahrscheinlichkeit als Ergänzungen dazu herangezogen werden konnten. Wann und wie können sie hinzugekommen sein? Cap. 10, 12—14 ist mit *deuteronomistischen* Anfangs- und Schlufsformeln eingehängt; c. 13, 13 gehört in den Zusammenhang *nur* als Zusatz in dem *deuteronomistischen* Abschnitt v. 8—14, der obendrein in v. 12 nach v. 13 corrigirt ist; c. 15, 13 ff. ist am Anfang nach dem *deuteronomistischen* Abschnitt c. 14, 6—15 zugestutzt; c. 17, 11 ff. reclamirt für Manasse Enklaven in Isaschar und Ascher, ist daher, wenn auch deuteronomistische Mitwirkung nicht zu beweisen ist, doch höchst wahrscheinlich erst nach Abschlufs von JE hinzugekommen; endlich in c. 8 stehen *deuteronomistische* Pinselstriche in so unmittelbarer Nähe der wahrscheinlichen Reste jener älteren Darstellung (vgl. 8, 1. 2 neben 3a, 18a neben 18b und damit v. 26. 27), dafs es schwer ist, das Hinzukommen der einen von den anderen völlig zu trennen. Wo die alten Texte daher Veränderungen erlitten oder bewirkt haben, ist es meistens nothwendig, überall möglich, die deuteronomistische Zeit und Schule dafür heranzuziehen, in *einem* Falle wird die Gelegenheit zur Einfügung im vorliegenden Texte nur durch ein deuteronomistisches Stück dargeboten; man wird daraus schliefsen dürfen, dafs wir *dem* oder *einem* Deuteronomisten die Einfügung und damit die Erhaltung dieser ältesten Bestandtheile des Buches Josua verdanken. Die Möglichkeit einer anderen Erklärung ist schwer abzusehen.

Damit wäre freilich eines jener „survivals“ gesetzt, die ein Meister wie Kuenen perhorrescirt [1]). Aber mich

[1]) Vgl. Theol. Tijdschr. XVIII. 1884, S. 170 gelegentlich der Besprechung meiner „Biblischen Urgeschichte.“

dünkt, wir stehen hier vor einem Fehler der Quellenkritik, der dies darum nicht weniger ist, weil er ihr zur Ehre gereicht. Ihr gröfster Vorzug, die Bedingung ihres Erfolges, ist strenge Consequenz und reinliches Auseinanderhalten der verschiedenen Schichten und Zeitalter. Dafs man aber damit der wechselvollen Wirklichkeit der Hergänge und der freien Selbstbestimmung der Verfasser gelegentlich Gewalt anthun kann, darf man doch nicht aus dem Gesichte verlieren. So heifst es zuviel verlangen von den alttestamentlichen Schriftstellern, dafs durchaus jeder einzelne von ihnen einen für heutige Forscher noch deutlich unterscheidbaren, ihm persönlich eigenthümlichen Stil geschrieben haben soll. Deshalb schiefsen meines Erachtens unter Anderen Riehm und Dillmann über das Ziel hinaus, wenn sie nur da verschiedene Quellen zugeben wollen, wo ein verschiedener Stil bewiesen werden kann, und darum gegen $J^1J^2J^3$, $P^1P^2P^3$ u. s. w. Einspruch erheben. Ebensowenig darf man von den Redactoren verlangen, dafs jeder nach Abschlufs seiner Arbeit mit seinen Quellen umgegangen sein sollte, wie ein heutiger Zeitungsredacteur mit den abgesetzten Manuskripten, oder, um keinen Anachronismus zu begehen, wie König Jojaqim mit der Handschrift von Jeremias Weissagungsreden. Wer sagt uns nur, dafs so zu verfahren in jener Redactoren Macht stand, mit anderen Worten, dafs die ihnen vorliegende Handschrift ein Unicum war? Neue Erscheinungen ziehen neue Schlüsse nach sich und verlangen oft die Berichtigung der bisherigen: so wird auch hier angenommen werden müssen, dafs die im Buche Josua zu Grunde gelegte, aber zu völlig veränderter Erscheinung umgearbeitete Quelle sich über JE hinaus bis in deuteronomistische Zeit erhalten hat.

Für Richt. 1 in seiner jetzigen Gestalt bedarf dies im Grunde keines Beweises mehr. Es ist an seine jetzige

Stelle noch später getreten, als die Parallelstellen des Buches Josua an die ihrige. Denn jener Interpolator schöpft aus einem älteren und vollständigeren Texte als Richt. 1 an dieser Stelle je geboten hat, er hat aus dem Zusammenhange verwendet, was ihm brauchbar erschien, das Uebrige verworfen : so würde er nicht verfahren sein, wenn das Stück seinen jetzigen Platz schon gehabt hätte. Ferner aber mufs es einleuchten, dafs die deuteronomistische Redaction des Buches der Richter, wie sie in den Stücken des „Rahmens“ ihre Meilensteine durch das ganze Buch hin gepflanzt hat, von diesem „ersten Theile des Richterbuches“ nichts weifs noch wissen will. Seine Pragmatik, deren einleitende Darlegung aus c. 2, 11—19 herauszuschälen ist, hat einst zweifellos ein vollständiges Richterbuch umspannt und daher sicher nicht ein Stück wie Richt. 1 vorausgehen lassen. Noch weniger aber konnte es hinter dieser Einleitung stehen, da sie ein einheitliches, geschlossenes Volk Israel, längst in seinen westjordanischen Gebieten gefestigt, voraussetzt. Auf jene Einleitung folgte vielmehr unmittelbar der Musterrichter Othniel, dessen Geschichte, wie längst erkannt, ganz von der Hand dieses deuteronomistischen Redactors geschrieben ist. Eben sie aber zeigt, dafs er von Richt. 1 nichts wissen will. Denn aus diesem Stück ist die Person Othniels geschöpft, und zwar schwerlich aus dem Othniel-Fragment in Jos. 15, sondern viel wahrscheinlicher wie dieses aus dem Zusammenhang, der jenen Fragmenten wie Richt. 1 zu Grunde liegt. Das Stück ist auch hier ausgenutzt : es hat einen Richter geliefert und ist im übrigen bei Seite gelegt. Ist es nun dennoch später zum Richterbuche hinzugekommen, so ist damit bewiesen, dafs es nicht nur die Zeit der jehovistischen, sondern sogar eine gewisse deuteronomistische Redaction „überlebt“ hat. Dazu stimmt vortrefflich die Beobachtung, dafs jene Parallelen im Buche Josua erst von deuteronomistischer Hand eingerückt sind, dafs also

Richt. 1 auch diese deuteronomistische Redaction überdauert hat.

Indessen bleibt mir hier kein Raum für eingehende Behandlung von Fragen, die, wie das Verhältniſs seiner verschiedenen „Einleitungen“ zu einander, das Richterbuch allein angehen. Vielleicht kann ich das später nachholen. Nur einen Punkt muſs ich aus jenem Zusammenhang herausgreifen, weil ich ihn zum Abschluſs des Ergebnisses dieser Abhandlung nicht entbehren kann, und darf dies um so eher wagen, weil ich darin mit mehreren Vorgängern einer Meinung bin. Zu Richt. 1 gehört noch die ursprüngliche Gestalt von 2, 23 oder 3, 1 bis 3, 3. Auch diese alte Quelle hielt Jahwes Arm nicht für zu kurz, den israelitischen Stämmen zum vollen Siege zu verhelfen, und sah in den eisernen Wagen nicht den einzigen Grund, weshalb sich Reste der alten Bevölkerung in ihrer Mitte hielten. Aber Jahwes Absicht mit den anderen Völkern ist nicht Israel zu prüfen wie nach 2, 20 ff. 3, 4; nicht es zu strafen, weder ein- für allemal wie nach 2, 1b—5a, noch in periodischer Wiederholung wie nach 2, 14—19 und den sonstigen Stücken des Rahmens; sondern es zu lehren, was es können *muſs*, die Kunst des Krieges, durch welche es einst, zum Mannesalter herangewachsen, groſse Siege davontragen und mächtig und ruhmreich unter den Völkern dastehen wird. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daſs die davidisch-salomonische Zeit hier den Horizont bildet oder wenigstens den Gipfel der Geschichtsentwicklung, den der Verfasser im Auge hat, wie wir anderwärts, insbesondere zu c. 1, 29 sahen, daſs Ereignisse aus der salomonischen Zeit vorausgesetzt werden. Jene Aussage nun, verbunden mit einer Liste der verbliebenen Völkerreste, findet sich in c. 3 v. 1—3, eingesprengt zwischen Stücke anderer Herkunft. Daſs sie nicht von derselben Hand wie 3, 4—6 herrühren kann, zeigt die weit abweichende, neben v. 3 unmögliche Völkerliste in v. 5; von

dem Verfasser der vorhergehenden Verse kann sie nicht stammen, weil das Stück eben nach deren Muster redactionell zurechtgestutzt ist. Nicht nur das לנסות בם ist ausgleichender Zusatz aus 2, 22 (3, 4), sondern auch die dreimal (wie es scheint auch in 2 a) wiederholte Versicherung, daſs diese Absicht Jahwes, den Krieg zu lehren, nur den späteren Geschlechtern gegolten habe, also — das ist zwischen den Zeilen zu lesen — mit dem sonst, für das Geschlecht der Eroberer, angegebenen Zwecke sich wohl vertrage. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn es fast unmöglich erscheint, den ursprünglichen, gewiſs ganz kurzen Wortlaut jener Aussage herauszuschälen [1]). Doch kommt darauf wenig an, da der Sinn klar genug ist : die *Erlernung der Kriegskunst* der Zweck, um deswillen Jahwe die *genannten* Völker übrig läſst. Dieser Zweck schlieſst sich trefflich an c. 1 an. Daſs die Kanaaniter eiserne Wagen hatten, also in der Kriegskunst den Israeliten überlegen waren, wird in v. 19 besonders hervorgehoben : so sind sie geeignet Israel in dieser Kunst nach Jahwes Rathschluſs zu üben. Nicht minder deutlich spricht das Verzeichniſs der Völker in v. 3, dessen Text am besten erhalten ist, für den Anschluſs an c. 1. Einmal ist *diese* Völkerliste, anders als die der „sieben Völker" in v. 5, sinnvoll und entspricht

---

[1]) Zuviel läſst Meyer übrig mit 2, 23 a. 3, 1 b. 2. 3, aber auch der tiefer eingreifende Versuch von Matthes (a. a. O. S. 598) trifft schwerlich ganz das Richtige. Richtig aber läſst er das Stück statt mit 2, 23 a mit 3, 1 a beginnen, und Kuenen (a. a. O. S. 340) hat ferner erkannt, daſs der ganze Vers 2, 23 mit Rücksicht auf 3, 1 geschrieben und 3, 4 bestimmt ist, in die Spuren des Verfassers von 2, 20 ff. zurückzulenken. Noch ehe ich diesen Abschnitt seines Werkes erhielt, hatte ich dasselbe in meinen Vorlesungen vertreten, nur mit anderen Folgerungen. Kuenen läſst 2, 20—23. 3, 4—6 von demselben Verfasser geschrieben sein; der habe selbst 3, 1—3 in seinen Zusammenhang aufgenommen und durch 2, 23 und 3, 4 vorbereitet und eingepaſst. Dagegen muſs ich 3, 5 als die unmittelbare Fortsetzung von 2, 22 ansehen und schreibe 2, 23. 3, 4 nebst den Glossen in 3, 1—3 einem Redactor zu, der diese Verse nachträglich einfügte.

der Wirklichkeit : Philister, Kanaaniter, Sidonier-Phönicier und Chittiter [1]). Sodann aber findet jedes der genannten Völker in c. 1 seinen Anknüpfungspunkt. Das Land der Chittiter wird auch in c. 1, 26 von Kanaan unterschieden, und zwar deutlich als Grenzland; die Philister sind die Bewohner der Niederung, die Juda nach 1, 19 nicht hat überwinden können; phönicische Städte werden bei Asser als nicht überwunden erwähnt 1, 31 [2]). Vor allem aber

---

[1]) Ich mufs trotz Dillmann's Rüge (zu Jos. 11, 3) bei dieser von Wellhausen vorgeschlagenen, von mir (Urgesch. S. 349) vertretenen Verbesserung bleiben. So „schlankweg" — soll doch heifsen willkürlich — ist dabei am wenigsten zu Jos. 11, 3 verfahren. Dort bietet, wie nicht versäumt wurde anzuführen, das nothwendige החתי statt החוי der Vaticanus der LXX — freilich nicht in Tischendorf's Ausgabe, aber vgl. aufser Holmes-Parsons den Facsimile-Druck von Vercellone etc. — der Vollständigkeit wegen füge ich jetzt noch hinzu, auch die Codd. 54. 55. *63. 75.* 118. Auch Dillmann's Gegengrund, dafs in Jos. 11, 3 ja החתי unmittelbar vorangehe, ist hinfällig, da dieselben Handschriften umgekehrt im ersten Halbverse החוי für החתי geben. Von diesem so überaus wichtigen Texteszeugen nimmt Dillmann gar keine Notiz, obgleich dadurch die von ihm vermifste „Normalstelle" für dieselbe Correctur in Richt. 3, 3 allerdings vorliegt. Dafs Wellh., Meyer. ich oder mehrere von uns auch in Sam. II, 24, 7 החתי für החוי einsetzen wollten, beruht auf einem Irrthum Dillmann's: nur in v. 6 wollen wir *mit* Dillmann החתים קדשה lesen, um in v. 7 das החוי stehen zu lassen; bei mir ist dies S. 350 f. ausdrücklich gesagt. Auch Sam. II, 24, 6 ist nach Handschriften der LXX verbessert. Was aber Richt. 3, 3 angeht, so kann unmöglich der Angabe „etwas thatsächliches zu Grunde liegen", dafs die Chiwwiter das Libanongebirge von einem gewissen Orte am Hermon bis nach Chamath hin bewohnt hätten, ein Gebiet von etwa 28 deutschen Meilen Luftlinie an Längenausdehnung, welches für das Reich der Chittiter, das wir eben dort zu suchen haben, gar keinen Raum übrig läfst. Welches die Gründe gewesen für die Verderbnifs der sämmtlichen drei Stellen, an denen die Chittiter richtig localisirt werden, weifs ich nicht zu sagen : dafs sie dem A. T. als politische Gröfse bekannt waren, ist sonst nur noch aus Kö. I, 10, 29. II, 7, 6 zu entnehmen.

[2]) Zu der Unterscheidung von Sidoniern und Kanaanitern vgl. meine Bibl. Urgesch. S. 343 ff., insbesondere, was das „Wohnen Asser's inmitten der Kanaaniter" angeht, S. 357.

kann das כל הכנעני, „alle Kanaaniter,“ nur auf ein Stück wie Richt. 1 zurückgehen. Da Jahwe beileibe nicht alle Kanaaniter hat bleiben lassen, sondern nur verhältnifsmäfsig geringe Reste, so kann dies nichts anderes bedeuten als „alle die bei den einzelnen Stämmen aufgezählten Kanaaniter, die man nicht vertreiben konnte“, also die Bewohner von Gezer, Dor, Megiddo, Taʿanakh, Beth-Schean u. s. w. Nur der Anschlufs an c. 1 erklärt die sonst mifsverständliche Kürze des Ausdrucks. Endlich entspricht dem Gang von c. 1 auch die Reihenfolge der Aufzählung von Süden nach Norden, von Judas Nachbarn ausgehend über Kanaaniter und Phönicier hin bis zu den Chittitern, die Dans unmittelbare Nachbarn in seinen neuen Wohnsitzen wurden[1]). Dicht hinter Dans Nennung, der ursprünglichen Fassung von 1, 34 f., wird daher dieses Stück gestanden haben, d. h. wohl noch vor der Niederlassung des Engels Jahwes zu Bethel[2]), als zugleich zusammenfassender und erläuternder Abschlufs der Eroberungsgeschichte. Dafs derjenige Erzähler, der eine so thatenlustige Begründung für die Verschonung der Völkerschaften zu geben wufste, es auch nicht an Beispielen hat fehlen lassen, in denen Jahwes erzieherischer Rathschlufs sich verwirklichte, dafs er auch „Richtergeschichten“, d. h. Kriegsgeschichte vor der Königszeit, mufs erzählt haben, ist wohl ohne Nachweis klar.

---

[1]) Diese Aufzählung scheint die Grundlage von Jos. 13, 2—6 geliefert zu haben, vgl. oben S. 117.

[2]) Vgl. übrigens S. 113.

Die hebräische Grundlage der Apokalypse.

Die geniale Hypothese E. Vischer's, wonach die neutestamentliche Apokalypse auf einer vom Uebersetzer christlich überarbeiteten hebräischen Schrift beruhen würde, wird sich schwerlich abweisen lassen. Bei seiner im ganzen trefflichen Ausscheidung der Zusätze des Uebersetzers wird aber wohl im einzelnen noch manches Fragezeichen zulässig sein, freilich kaum in Krüger's Sinne durch Reducirung der christlichen Bestandtheile auf ein Minimum; eher umgekehrt. Im Folgenden verzeichnen wir zunächst alle Stellen der Apokalypse, welche wir dem Uebersetzer zuschreiben, wobei auch die von Vischer vorläufig unerörtert gelassenen Capitel I und XXII 6—21 zum erstenmale kritisch analysirt sind.

I 1 *Ἰησοῦ Χριστοῦ*[1])
1 *αὐτῷ*
1 *Ἰωάννῃ*
2 *τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ*
4—9
10 *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*
11 *καὶ πέμψον . . . καὶ εἰς Λαοδικίαν*
12 *ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς*
13 *καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν*
14 *ἡ δὲ κεφαλὴ . . . ὡς χιών*[2])

---

[1]) Im Original konnte kein Name eines Empfängers dieser *ἀποκάλυψις* (hebräisch wohl הִגָּלוּת סוֹד) angegeben sein, da der Verfasser XVII 10 die Abfassungszeit genau angiebt und seine Schrift also nach keiner verehrten Persönlichkeit der Vorzeit benennen durfte.

[2]) Die Einschaltung verräth sich schon, wie in XIX 12, durch *δὲ*, was in den aus dem hebräischen übersetzten Abschnitten nie vor-

16 καὶ ἔχων . . . ἐκπορευομένη[1])
17 ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος
18
19 καὶ ἃ εἰσὶν
19 μετὰ ταῦτα[2])
20
II—III
IV 5 καὶ ἑπτὰ λαμπάδες . . . τοῦ θεοῦ[3])

---

kommt. Während die ursprüngliche Beschreibung des Engels in Gestalt eines Menschensohnes (im Sinne des Originales einfach Mensch, nicht Messias, vgl. XIV 14 mit ἄλλος ἄγγελος im folgenden Verse) durchgängig, mit Ausnahme zweier ausmalenden Nebenzüge aus Ezech. I 24 (XLIII 2) und Richt. V 31, auf Dan. X 5—6 beruht, steigert der christliche Uebersetzer die von ihm als messianisch aufgefafste Erscheinung zu einer göttlichen durch Einschaltung des aus der Theophanie Dan. VII 9 entlehnten Zusatzes.

[1]) Das Schwert ist aus XIX 15. 21 (einer Combination von Jes. XI 4 und XLIX 2) entlehnt, um die Erscheinung als den Messias zu kennzeichnen, wie umgekehrt XIX 12 ein Sätzchen aus I 14 eingeschaltet ist, um das Bild des siegreichen Messias übernatürlicher zu gestalten. Für den Uebersetzer hatte das Schwertbild gewifs nur geistige Bedeutnng, daher sein δίστομος auf Hebr. IV 12 beruhen dürfte.

[2]) Diese beiden Worte, mit welchen das Original, nach der langen Einschaltung, in IV 1 fortfährt, hat der Uebersetzer auch vor derselben gesetzt, aber in der dem Original ganz fremden Bedeutung *in Zukunft* (das letzte μετὰ ταῦτα in IV 1 gehört zum folgenden Verse), um so einen Gegensatz zu dem von ihm eingeschobenen, auf die Briefe bezüglichen, Sätzchen καὶ ἅ εἰσὶν zu erhalten. Die richtige Lesart läfst οὖν aus. Man könnte auch gleich von εἶδον in I 12 auf καὶ ἰδοὺ in IV 1 übergehen, wo dann ἡ πρώτη . . . μετ' ἐμοῦ wegfallen müfste; aber der Beginn der Apokalypse mit einer Angelophanie scheint durch I 1; XXII 6 gesichert. Der Aorist εἶδες in v. 19 ist ungenaue Uebersetzung eines hebräischen Futurums.

[3]) Kurze parenthetische Erklärungen gehören immer dem Uebersetzer an, da das Original nur die wichtigsten Punkte der Weissagung, nie den symbolischen Apparat, erklärt, und zwar in ganz anderer Form. Auch scheint die Erwähnung des siebenfachen Gottesgeistes neben dem Thronenden, ebenso wie die des Lammes, eine trinitarische Bedeutung zu haben. Die sieben Feuerfackeln vor dem Throne sind

V 2 κηρύσσοντα . . . αὐτοῦ[1])
3—6
8—14
VI 1 τὸ ἀρνίον
9 καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον[2])
16 καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου

---

auch an sich wegen XXII 5 schwerlich im Sinne des Originales gedacht. Will man καὶ ἑπτὰ λαμπάδες καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου beibehalten, so müſste ἐνώπιον τοῦ θρόνου in v. 6 wegfallen. Uebrigens könnte man auch die Worte καὶ ἐνώπιον . . . κρυστάλλῳ in v. 6 als Anticipation aus XV 2 bedenklich finden; doch spricht die aus Ezech. I 22 entlehnte Erweiterung ὁμοία κρυστάλλῳ für ihre Ursprünglichkeit.

[1]) Da die Apokalypse sonst überall die im Auftrage Gottes stattfindende Enthüllung der Zukunft als einen selbstverständlichen Vorgang betrachtet, so sieht man nicht ein, warum gerade das Eröffnen der sieben Siegel eine so einzigartige Würdigkeit erfordern soll. Offenbar rührt diese ganze Verzögerung der Entsiegelung vom Uebersetzer her, welcher dadurch das Lamm in eine bedeutsame Verbindung mit der Vision bringen wollte. Im Original erscheint der Messias erst von seiner Geburt an (XII 5. 10; XIX 11—16. 19. 21), nicht schon vorher als himmlisches Wesen. Die Weissagungsbilder des Löwen und des Lammes bilden einen vom Uebersetzer beabsichtigten Contrast, welcher die beiden sich ergänzenden Seiten im Wesen des Messias veranschaulichen soll, und es war kein glücklicher Griff Vischer's, das Löwensymbol dem Originale zu überweisen. Daſs der starke Engel in V 2 ursprünglich nicht auf seine jetzige vorübergehende Thätigkeit beschränkt war, sondern selbst die sieben Siegel öffnete, in deren letztes die sieben Posaunen eingeschaltet sind, ergiebt sich auch aus der sonst ganz unmotivirten Bezeichnung des Engels in X 1 als eines *anderen starken Engels*. Selbst die Weglassung des Objects in V 7 setzt eine unmittelbar vorhergehende Erwähnung der Buchrolle voraus. Die Cithern in v. 8 sind aus XV 2, die Rauchschalen aus VIII 3 anticipirt.

[2]) Der Zusatz schliefst sich an eine irrige Auffassung der vorhergehenden Worte an, da διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ offenbar die Uebersetzung von על דבר האלהים ist, dies aber nur *um Gottes willen* bedeutet. Hier sehen wir die Entstehung einer der beliebtesten Wendungen des Ergänzers klar vor uns. Im Original kommt *bezeugen* nur I 2; XXII 18, und zwar ohne die mindeste christliche Nebenbedeutung, vor.

VII 9—17
IX 11 ἑβραϊστὶ
11 καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων
XI 8 τῆς μεγάλης . . ἐσταυρώθη
15 καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ
XII 11
17 καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ
XIII 8 τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου
9—10
XIV 1—5
10 καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου
12—13
XV 3 καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου
XVI 15
16 τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ [1])
XVII 6 καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ
14
XVIII 20 καὶ οἱ ἀπόστολοι
XIX 7 ὅτι ἦλθεν . . . ἑαυτήν [2])

---

[1]) Im Originale, wo אלהי צבאות unmittelbar vorherging, stand וִיכַנְּסֵם אל הר מְגִדּוֹ (und Er wird sie auf Seinem kostbaren Berge zusammenbringen), was der Uebersetzer nach der Aussprache וַיְכַנְּסֵם אל הר מְגִדּוֹ auffaſste. Diese Auffassung ist unmöglich, da Mageddon in einer Ebene lag. Unter dem Berge ist wohl nicht der Sion zu verstehen, sondern das ganze heilige Land, da das Heer Gog's nach Ezech. XXXVIII 8. 21; XXXIX 2 (vgl. Jes. XIV 25) auf den Bergen Jehovas oder Israels vernichtet werden soll, und Exod. XV 17; Jes. XI 9; LVII 13; LXV 9; Ps. LXXVIII 54 ganz Israel oder Juda der Berg Jehovas heiſst. Sachparallelen zu der Bezeichnung dieses Berglandes als des für Jehova kostbaren sind ארץ הצבי Dan. XI 16. 41; הצבי Dan. VIII 9; הר צבי קדש Dan. XI 45; הדר מלכות Dan. XI 20; ארץ חמדה Jer. III 19. Aus dem Worte Ἀρμαγεδδών ergiebt sich, daſs das Original der Apokalypse nicht aramäisch, sondern hebräisch war.

[2]) Wenn das neue Jerusalem als Braut bezeichnet wird, so ist dabei im Originale (XXI 2. 9) wohl an Gott als Bräutigam gedacht;

8—10
11 *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ*
12 *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός*[1])
12 *ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός*
13 *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*

XX 4—6
7 *καὶ ὅταν . . . ὁ σατανᾶς*[2])

XXI 5—8[3])
9 *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου*
14 *καὶ ἐπ' αὐτῶν . . . τοῦ ἀρνίου*
22 *καὶ τὸ ἀρνίον*
23 *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον*
27 *τοῦ ἀρνίου*

XXII 1 *καὶ τοῦ ἀρνίου*
3 *καὶ τοῦ ἀρνίου*
7 *καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ*
8 *κἀγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα*
12—13[4])
16—17
20—21

x.

---

dieser Gedanke bleibt aber absichtlich unausgesprochen. Erst der Uebersetzer betrachtet den Messias als Bräutigam.

[1]) Vgl. die Anmerkungen 2 S. 167 und 1 S. 168. Zu den Zusätzen des Uebersetzers, welche dem siegreichen Messias übermenschliche Attribute geben, könnte man v. 16 zu zählen versucht sein. Aber der Titel מלך מלכים ואדון ארנים bezeichnet nicht göttliche Würde, sondern nur Weltherrschaft; vgl. Ezech. XXVI 7; Ps. LXXXIX 28.

[2]) Die Wiederholung ist nur durch die vorhergehende längere Einschaltung veranlafst.

[3]) Der Anschlufs des ersten Satzes von v. 5 an den Schlufs von v. 4 beruht auf II Korinth. V 17. Im Originale spricht Gott nie. Die Verbindung der alttestamentlichen Citate in v. 7 mit denen in v. 3 ist ganz dieselbe, wie in II Kor. VI 16. 18.

[4]) Die richtige Lesart *μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν* in v. 14 hat unmittelbaren Anschlufs an v. 11.

Bibliographie.

The Old Testament Student. Chicago Juli-December 1886. Jan. Febr. 1887.

† Schenz, W., Einleitung i. d. kanon. Bücher d. A. T. Regensburg 1887. XV. 480 S. 8^0.

d'Eichthal, G., Mélanges de Critique Biblique. Paris 1886. III. 402 S. 8^0.

Finsler, R., Darstellung u. Kritik d. Ansicht Wellhausens von Geschichte u. Religion des A. T. Zürich 1887. 91 S.

† Renan, E., Les origines de la Bible. — Histoire et legende s. Revue des deux mondes 1886, 1 mars, S. 5 ff., 15 mars, S. 241 ff.

Carrière, A., l'Hexateuque d'après M. Kuenen s. Rev. de l'hist. des rel. 13, S. 206 ff.

Halévy, J., le code sacerdotal pendant l'exile s. Rev. de l'hist. des rel. 14, 2, 189 ff.

† Hoffmann, D., Abhandlungen d. pentat. Gesetze. 1. Heft. Berlin 1886. III. 92 S. 8^0.

† Kuenen, A., An historico-critical inquiry into the origin and composition of the Hexateuch. Translat. by Ph. H. Wicksteed. London 1886. 380 S. 8^0.

Kuenen, A., L'oeuvre d'Esdras s. Rev. de l'hist. des rel. 13. S. 334 ff.

† Vigouroux, F., Étude critique sur l'authenticité du Pentateuque d'après l'examen intrinsèque de son contenu s. Revue des questions histor. 1886, April, S. 353 ff.

† Weill, A., le Pentateuque selon Moïse et le Pentateuque selon Esra. 3e. fasc. Paris 1886.

Kamphausen, Ad., Bemerkungen zur a. t. Textkritik s. Theol. Arbeiten III, S. 1 ff.

Meyer, Ph., Nachrichten üb. einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griech. Handschriften zur bibl.-apokryph. Literatur s. Jahrbb. f. prot. Literatur 1886, S. 373 ff.

Nestle, E, Septuagintastudien. Ulm 1886. 19 S. 4^0.

Weissmann, A. S., Kanonisirung u. Feststellung des Textes der heiligen Schriften des A. T. Wien 1887. 20 S. 8^0. (Hebr.)

Cheyne, T. K., the Life and Works of Heinrich Ewald s. The Expositor. Oct. 1886, S. 241 ff.

Graetz, H., Zur Bibelexegese s. M. G. W. J. 1886. 504 ff. 543 ff. (Schlufs.)

Peters, J. P., two fragments of Hebrew popular Melodies s. Journ. of the exegetical Society 1886, S. 88 ff.

† Lamy, Th. J., Commentarius in librum Geneseos. t. 1. 2. Malines 1885. 398. 417 S. 8^0.

† Lenormant, Fr., The book of Genesis. Translated from the French. London 1886. XXXII. 333 S. 8^0.

† Ahrens, H., die Kosmogonie der Genesis. Stade 1886. Progr. 4^0.

Halévy, J., Recherches Bibliques. Le chap. X de la Genèse s. Rev. des Ét. Juiv. Nr. 25, S. 1 ff., 26, S. 161 ff.

Nestle, E., Kleinigkeiten. 18. Die Eintheilung des Dekalogs in den ältesten Bibelhandschriften der Kirche s. Studien, theol., aus Württ. 1886, S. 319 ff.

Peters, J. P., the Ten Words s. Journ. of the exeg. Soc. 1886, S. 140 ff.

Derselbe, Jacobs Blessing s. Ebenda 1886, S. 99 ff.

Dillmann, A., Numeri, Deuteronomium u. Josua. Leipzig 1886. 690 S. 8°.

† Lloyd, J., the book of Joshua, a critical and expository commentary on the Hebrew Text. London 1886. 368 S. 8°.

† Hummelauer, F. de, Commentarius in libros Samuelis, seu I et II Reg. Paris 1886. 470 S. 8°.

† Lumby, J. R., the first book of the kings. With introduction and notes. London 1886. 268 S. 12°.

† Valeton, J. J. P., Viestal voorlezingen over profeten des ouden verbonds. Utrecht 1886. VIII, 259 S. 8°.

Bredenkamp, C. J., der Prophet Jesaia, erläutert, 1 Lief. Cap. 1—12. Erlangen 1886. 84 S. 8°.

† Orelli, C. v., die Propheten Jesaia u. Jeremia ausgelegt. Nördlingen 1886. XI, 406 S.

Oort, H., Jezaja 3, 16—4, 6 s. Theol. Tijdschr. 1886, S. 561 ff.

Derselbe, Jezaja 15 en 16 s. Ebenda 1887, S. 51 ff.

Visser, J. Th. de, Hosea de man des geestes. Utrecht 1887. 907 S. 8°.

† Mahler, E., Untersuchung e. im Buche „Nahum“ auf den Untergang Ninives bezogenen Finsternifs. M. 2 Karten. Wien 1886. 15 S. 8° (S.-A. aus Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss.).

P. de Lagarde, novae Psalterii Graeci editionis specimen. Göttingen 1887. 40 S. 4° (S.-A. aus Abhandl. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött. Bd. 33).

Hertlein, E., Zum 82 Psalm s. Theol. Stud., aus Württemb. 1886, S. 315 ff.

Hilgenfeld, A., die Schlacht bei Issos im Alten Testament s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887 (Bd. 30) Heft 1, S. 91 ff.

† Gilbert, G. H., the book of Job as poesy. Leipzig 1886. 73 S. 8°. (In.-Diss.)

Pfleiderer, E., Die Philosophie d. Heraklit v. Ephesus im Lichte d. Mysterienidee. Nebst e. Anhang üb. heraklit. Einfl. im a. t. Kohelet u. bes. im Buche d. Weisheit. Berlin 1886. IX, 384 S. 8°.

Der historische Hintergrund u. d. Abfassungszeit d. Buches Esther u. d. Ursprung d. Purim-Festes s. M. G. W. J. 1886. S. 425 ff., 473 ff., 521 ff.

† Smith, R. P., Daniel, an exposition of the historical portion of the writings of the Prophet Daniel. London 1886. 338 S. 8°.

Vischer, E., die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christl. Bearbeitung. Mit e. Nachwort von A. Harnack. s. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von O. von Gebhardt u. A. Harnack. II. Bd. 3 Heft. Leipzig 1886. 137 S. 8°.

Massorah, The, compiled from mnscrpts, alphabetically and lexically arranged by Chr. D. Ginsburg. Vol. III, Supplement. London 1885. 283 S. Fol.

Pick, B., the massoretic Piska in the Hebrew Bible s. Journ. of the exeget. Society 1886. S. 135 ff.

† Berliner, A., Lehrgedicht üb. d. Accente der bibl. Bücher אמ"ת nebst Commentar von Jos. b. Kalonymos. Berlin 1886. 11 S. 8⁰.

Graetz, H., Grammat. u. masoret. Studien zur heil. Schrift s. M. G. W. J. 1886, S. 371 ff.

Schultze, M., Zur Formenlehre des sem. Verbs. Wien 1886. 55 S. 8⁰.

Strack, H. L., Paradigmen der hebr. Grammatik. Karlsruhe und Leipzig 1887. 8⁰.

Delitzsch, Fr., Prolegomena e. neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum A. T. Leipzig 1886. IX, 217 S. 8⁰.

Cassel, D., hebr. deutsches Wörterbuch. 3. Aufl. Ober-Glogau 1886. IX. 380 Lex. 8⁰.

---

† Briggs, C. A., Messianic prophecy, the prediction of the fulfilment of redemption through the Messiah. Edinburgh 1886. 532 S. 8⁰.

Flöckner, üb. die Hypothese Steinthal's, dafs Simson ein Sonnenheros sei s. Theol. Quartalschrift 1886, S. 449 ff. 621 ff. 1887, 1, S. 47 ff.

Fritz, Joh., Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüd. u. griech. Volkes zum Monotheismus nach den neuesten Forschungen. Hagen i. W. 1886, IV, 433 S.

Gardoz, H., un sacrifice humain à Carthage s. Rev. archéol. t. VIII, Sept.-Oct. 1886, S. 192 f.

Goldziher, J., le sacrifice de la chevelure chez les Arabes s. Rev. de l'hist. des rel. 14, 1, S. 49 ff.

† Leighton, J., the Jewish altar, an inquiry into the spirit and intent of the expiatory offerings of the Mosaic ritual, with special reference to their typical character. New-York 1886. III, 126 S. 12⁰.

Mosapp, H., zur a. t. Lehre v. d. Sündenvergebung s. Theol. Stud. aus Württemberg 1885 (VI) S. 73 ff.

Odobesco, A., Coupe d'argent de la déesse Nana-Anat s. Gazette archéol. 12 année. S. 5 ff. 70 ff.

† Rubin, S., Geschichte des Aberglaubens bei allen Völkern mit besonderem Hinblicke auf das jüd. Volk. Wien 1887. 182 S. 8⁰. (Hebr.)

† Die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes nach den neueren a. t. Forschungen s. Preufs. Jahrbb. 1886, S. 339 ff.

† Tiele, C. R., Kompendium der Religionsgeschichte, übers. u. hrsg. von F. W. T. Weber. 2. Aufl. Prenzlau. XI, 299 S. 12⁰. (Vgl. hierzu Theol. Lit. Zeit. 1887, Nr. 3, S. 69.)

Castelli, Dav., Storia degl' Israeliti dalle origini fino alla monarchia. Milano 1887. CIII. 417 S. 8⁰.

† Eckstein, A., Geschichte u. Bed. der Stadt Sichem. Berlin 1886. 50 S. 8⁰. (In.-Diss.)

Friedländer, M., les Pharisiens et les gens du peuple (am-haareç) s. Rev. des Ét. Juives Nr. 25, S. 33 ff.

Gautier, Luc., quel âge avait Salomon lors de son avènement? s. Revue de théol. et de phil. nov. 1886.

Howard, N., Beiträge zum Ausgleich zwischen a. t. Geschichtserzählung, Zeitrechnung u. Prophetie einerseits u. assyr. nebst babylon. Keilinschriften andererseits. Gotha 1887. XXXI. 290 S. 8⁰.

Kittel, R., d. Herkunft der Hebräer n. d. A. T. s. Theol. Stud. aus Württemb. 1886 (VII.) S. 187 ff.

† Kohlbauer, A., Geschichte des a. t. Bundesvolkes. Regensburg 1886. XXXI, 667 S. 8⁰.

Mahler, Ed., bibl. Chronologie u. Zeitrechnung der Hebräer. Wien 1887. 204 S.

† Neteler, B., Zusammenhang der a. t. Zeitrechnung m. d. Profangeschichte. 2. u. 3. Hft. Münster 1886. 38. 33. S. 8⁰.

† Paine, T. O., Salomon's Temple and Capitol, Ark of the Flood and Tabernacle. Illustr. 42 fol. plates and 120 woodcuts. Part I. London 1886. fol.

Ryssel, V., die Anfänge der jüd. Schriftgelehrsamkeit s. Stud. u. Krit. 1887, Heft 1, S. 149.

Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. Mit Illustrationen u. Karten. Band I. Geschichte Israels unter der Königsherrschaft. Berlin 1887. 711 S. 8⁰.

Wellhausen, J., Prolegomena z. Geschichte Israels. 3. Ausg. Berlin 1886. VIII, 468. 8⁰.

† Winter, J., d. Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtl. u. gesellschaftl. Beziehung nach talmud. Quellen. Breslau 1886. V. 66 S. 8⁰.

Müller, D. H., u. D. Kaufmann, Ueber die hebr. Papyrus s. Mittheil. aus d. Samml. d. Papyrus Erzherzog Rainer. 1. 2. Wien 1886, S. 38 ff.

Berger, Phil., Note sur trois cents nouveaux ex-voto de Carthage s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscript. et Bell. Lettr. 1886, 4. sér., t. 14, S. 382 ff.

Chwolson, D., Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie herausgeg. u. erklärt. Mit 1 Tafel s. Mémoires de l'Académie Impér. des Sciences de St. Pétersbourg. VIIᵉ série, t. 34, Nr. 4. 30 S. fol.

Clermont-Ganneau, antiquités et inscriptions inédites de Palmyre, s. Rev. archéol. t. VIII, 1886, juill.-aout S. 14 ff., sept.-oct. S. 144 ff.

Die Inschrift Königs Mesa von Moab, für acad. Vorlesungen herausgeg. von R. Smend und A. Socin. Tafel mit Textheft. Freiburg i. B. 1886. 36 S. 8⁰.

† Wright, W., The empire of the Hittites. With decipherment of Hittite Inscriptions by A. H. Sayce. 2nd ed. London 1886. 8⁰.

Z. D. P. V. Bd. IX, Heft 3. 4: Schumacher, G., der Dscholan. Zum ersten Male aufgenommen und beschrieben.

Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement.

July 1886. Notes and News. — Lewis, T. Hayter, notes from Jerusalem. Captain Conder's Reply to Professor Socin. — Weld, A. G., Stone doors I. II. — Hull, did the waters of the Jordan originally flow into the Gulf of Akabah? — Flecker, E., the valley of Zephatah at Mareshah. — Birch, W. F., Zion the City of David, or Acra, south of the Temple. — Schick, C., the newly discovered rock-cut tombs close to the Jeremiah Grotto near Jerusalem.

Oct. 1886. Notes and News. — Syrian Stone Lore. — Conder, Notes. I. Bronze Vase from Nablus. II. ‚Twenty-one Years' Work. III. Kokaba List on Identifications by Captain Conder, inserted on Bible Society's New Maps. — Schumacher, G., Across the Jordan, a reply to C. K. C.'s Notes thereon — Ders., Researches in Southern Palestine. Arabic Names. Second Aqueduct to the Pool of Siloam. — Tomkins, H. G., Gath and its Worthies. Tammuz, Zakhmu, Ashêra, Sutekh. Fellah-Dialect in Palestine. — Meeting of the General Committee. — Tamid, or the continual service (cont.).

Record, the Babylonian and Oriental ed. by Terrien de Lacouperie, Theo. G. Pinches and Wm. C. Capper. No. 1. Lacouperie, T. de, Sumerian and Akkadian in comparative Philology. — Pinches, Th. G., Singašid's gift to the temple Ê-ana. — B. W., the plague legends of Chaldea. — Reviews. — News, Notes and Queries. London. Nov. 1886. 16 S. 8⁰.

No. 2. Bertin, Geo., the Burning Fiery Furnace. — Pinches, Theo. G., the Erechite's Lament over the Desolation of his Fatherland. — Boscawen, W. St. Chad., Gleanings from Clay Commentaries I. — Lacouperie, T. de, the Kushites — who were they? — Reviews. — Notes, News and Queries.

Druckfehler.

Jahrg. 1886 S. 266 Z. 5 v. u. l. *κιϑ. τε καὶ αὐλ.*
„ 271 „ 8 v. o. l. Gegensatz
„ 285 „ 9 v. o. l. *κατ'*
„ 286 „ 9 v. o. l. den frommen
„ 287 „ 14 v. u. l. geschlossenen
Jahrg. 1887 S. 19 Z. 17 v. u. verbessere *Τῷ ἀπηλλ.*
„ 48 „ 11 v. o. l. *μολύνας.*

Ich werde von K. F. Koehler's Commissionsverlag ersucht, mitzutheilen, dafs diese Firma das Jahrg. 1886 S. 341 aufgeführte Buch: Szold, B., das Buch Hiob, Baltimore 1886, für Europa debitirt.

Die Redaction ist für alle Zusendungen, welche ihr die Anfertigung der Bibliographie erleichtern, sehr verbunden, bittet jedoch, ihr keine Recensionsexemplare zugehen zu lassen, da nach dem Plane dieser Zeitschrift Recensionen keine Aufnahme finden können.

D. R.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Das Targum zu den Propheten.

Untersucht von Prof. D. Cornill in Königsberg.

I.

Mit den folgenden Zeilen erfülle ich mein in den Prolegomenen zu Ezechiel gegebenes Versprechen, auch das Targum zu den übrigen Propheten auf seine textkritische Bedeutung hin zu untersuchen. Die Arbeit wird ganz in gleicher Weise eingerichtet werden, wie die Untersuchung bei Ezechiel. Zunächst ist durch Vergleichung von Bomberg-Buxtorf b, der Recension der Antwerpener Polyglotte a und des Reuchlinianus r der Text des Targum selbst festzustellen und dann sein Verhältniſs zum massorethischen. Für den Text des Targum steht mir jetzt ein reicheres Material zu Gebote, indem unsere hiesige Universitätsbibliothek die Antwerpener Polyglotte besitzt. Gleich die erste Stichprobe, zu welcher ich auf's Gerathewohl Jes. 7 gewählt hatte, zeigte, daſs die im sechsten Band der Londoner Polyglotte gegebene Collationirung der „Regia“ eine durchaus unvollständige ist; ich habe mich deshalb der nicht gerade angenehmen Mühe unterziehen müssen, diesen ganzen Text gleichfalls durchzucollationiren. Ich gebe die Varianten nach den bei Ezechiel entwickelten Grundsätzen, nur mit noch strengerer Auswahl; Unterschiede, wie beispielsweise מסרבן : סרבן, : לבית ישראל, לביני : ביני, לארעא : על ארעא, איתרחיץ : יתרחיץ דיכין : דנן, לדבית ישראל sind in das folgende Verzeichniſs nicht aufgenommen.

Wo, was gerade bei den Propheten nicht ganz selten, die Polyglotten in Capiteleintheilung und Verszählung vom massorethischen Texte abweichen, ist bei dieser Collationirung stets die massorethische Bezeichnungsweise beibehalten worden.

Jesaja.

I 2 חכבתנון b וחכיבתינון ar | 3 לאוריתי br לדחלתי a |
4 אתאמר b ואיתאמר ar | 5 ולא ba לא r | 6 בדחלתי ba > r |
6 בחובין br בחוביהון a | 6 אף b ואף ar | 7 קרויכון b וקירויכון ar |
7 וכחוביהון b וכחוביכון ar | 7 צדיאת + ארעא a | 7 אתחלפת והות
br ואתחלפת a | 9 ברחמוהי ba כרחמוהי r | 11 שבעית ba > r |
12 כד אתון ba דאתון r | 12 למיתי ba > r | 12 ולאתדשא b לאדושון
a לא תדושון r | 15 ואף כד b וכד a אף כד r | 16 לאוריתא br
לאוריתי a | 16 ואדכו b אידכו ar | 16 ואעדו b אעדו ar | 17 עבידו
br > a | 17 קבילו ba > r | 18 לאוריתא br לאוריתי a | 20 מימרא
דיי גזר b במימרא דיהוה גזיר ar | 21 כטעיתא + עובדי r | 21 וכען
+ הא r | 22 חמריך b וחמריך ar | 23 לקבלא ba > r | 23 טב b >
ar | 23 ואשלם ba ואנא אישלם r | 25 עלך br > a | 25 רשעא b
רשיעך ar | 25 חובך b חייבך ar | 26 תקנין br > a | 29 מגני b
מגניאת a מגינאך r.

II 3 לבית br ולבית a | 3 פתגמא ba אוריתא r | 4 לסכין ba
לסכינין r | 4 לא b ולא ar | 4 מבכן ba > r | 5 יימרון br ויימרון a |
9 ולא ba לא r | 10 ויעלון b יעלון ar | 10 במערק b > a במערת r |
10 בטנר(י)א ba טינריא r | 16 בבירניתא שפירן b בבירנית שיפרא
ar | 17 ויחלש b וימאך ar | 22 ומחר ba מחר r.

III 3 רב br שר ורב a | 7 לא br ולא a | 7 כל בריש b על ar |
8 ומרגוין b מרגוין ar | 10 עובדיהון ba עובדיכון r | 14 עמא b עמיה
ar | 18 ביומא b בעדנא ar.

IV 1 חסודנא ba בהתתנא r | 5 כנגין ba כנגין r | 6 ענני ba +
יקרא r.

V 1 להון ba לכון r | 2 וכניתא b וכנית ar + בית r | 2 ואמרית b
אמרית ar | 2 קדמי b > ar | 3 כען b וכען ar | 3 דינא קדמי br
קדמי דינא a | 4 ולא br דלא a | 6 לא ba ולא r | 7 ואמרית b אמרית
ar | 7 אנון אנוסין אמרית b אנוסין ar | 8 אמרין b ואמרין ar |
11 מדליק ba מלחיק r | 12 אבובא ba ואבובא r | 13 עמי ba עמא r |
18 וכדגילת ba כדגילת r | 19 ויגלי ba יגלי r | 20 יחשוך br וחשוך a |
20 מרדא b מררא ar | 24 מסנן b בסני a מסני r | 24 דחיקו b
רחיקו ar | 25 צבאות ba > r | 25 עליהון ba > r | 25 דיתוב ba ויתוב
r | 30 בעדנא ba ביומא r | 30 ימא br עמא a | 30 ותבר איתי br דאתי
a | 30 צדיקיא + דמתילין לשמשא וסיהרא r.

VI 2 לחד[1] b > ar | 2 נויתיה br רגלוהי a | 3 עלאה br > a | 3 ולעלמי ba > r | 6 ואשתדי ba ואישתוי r | 7 חובך br עויתך a | 8 ית[2] br > a | 8 לאלפא br לנא a | 10 עמעם b טמטם ar | 13 צדיקיא b > ar | 13 (ד)במתר br דמנתר a | 13 לארעהון br לארעא a.

VII 3 תלמידך stellen ar hinter מחטאה | 4 תרין br > a | 6 ונחברנון ba ונחבלינון r | 10 נביא ba מימרא r | 11 לך[3] br > a | 15 עולמא b > ar | 18 מסיפי ארעא br מארעא a | 20 ובמגריא ba במגריא r | 20 וית br עם a | 25 ד(ב)בית יהודה ba > r | 25 לא br ולא a.

VIII 2 בנבואת[1] br בימי a | 2 והא b הא ar | 2 אף כן br ואף a | 2 לאיתאה[2] br > a | 5 עוד ba > r | 6 דוד ba יהודה r | 7 הא + אנא a | 7 ומסיק ba > r | 8 עמנואל ba ישראל r | 10 בסעדנא אלהא b בסעדנא אלהנא a אלהנא בסעדנא r | 13 והוא[1] ba הוא r | 14 ואם ba ויהי אם r | 16 לא[1] ba ולא r | 17 אמר נביא br > a | 18 עד דאנא ba אנא r | 18 שכנתיה + שריא r | 22 ושלהוי br ושלחי a | 23 כל דויתי br לדויתי a | 23 ונסי b ניסי ar.

IX 3 אעדיתא br > a | 3 שולטן[1] + דהוה r | 4 רשמי br כדרשמי a | 4 כתמא ba כיתמהא r | 4 יתן b ייתון ar | 10 סנאה b ית שנאי דישראל a ית סנאי r | 12 מן[1] br עד a | 16 על[2] ba ית r | 17 חטאיא וחיביא br חיביא a | 18 חרובת b חרוכת ar | 20 בכל br ועל a.

X 2 ארמלן ba מא דארמלן r | 6 אוריתא b אוריתי ar | 9 וכמא ba כמא r | 10 וצלמניהון + מה שנו r | 10 ומקמתא דשמרון b הא ומשמרון ar | 14 כנישית br כבשית a | 14 פומא b פומיה ar | 15 הלא b הא ar | 16 מני b > ar | 18 משריתיה + ועבדי קרביה r | 19 עבדי קרביה ba עם משירייתיה r | 21 אלהא br אל a | 22 בית br > a | 22 סגי ba > r | 23 בנו b > ar | 24 בשולטניה br בשוטה a | 26 להון br לכון a | 26 ווותי b ועוד יותי a ויכלי r | 26 עמא br ימא a | 29 נגזו br > a | 32 Das lange, von b in eckige Klammern gesetzte Stück fehlt bei a und steht bei r am Rande | 32 ועני b עני ar | 32 ועלה כבשית כל מדינתי b > ar | 32 זעירא וחלשא b חלשא a זעירא והא היא חלשא r | 32 מניד br ומניד a | 32 דציון ba די בציון r.

XI 2 ודחלתא br בדחלתא a | 3 לדחלתיה יי b בדחלתא דייי a לדחלתא דיהוה r | 3 לא ba ולא r | 4 דארעא br > a | 4 ארמילוס b ארמלגון r > a | 6 und 7 דיבא b דובא ar | 10 עתיד b דעתיד ar | 14 למפתי + ית a | 15 ווירים + ית a | 16 מסקיהון br מפקהון a.

XII 1 וכדו דתבית לאוריתא יתוב b כדיתוב a וכדו יתוב r.

XIII 3 תוקפי ותושבחתי b תקיפי תושבחתי ar | 5 ארעא¹ b
שמיא ar | 6 כבזא ba וכביזא r | 8 לחבריה יתמהון b בחבריה יתמסון
a בחבריה יתמהון r | 8 יתמהון + שלהובין a | 9 עתיד למיתי b אתי
ar | 10 וקבל ba יקבל r | 11 דדירין בתבל br יתבי תבל a | 13 מאתרהא
+ בתעבור ar | 14 ולית ba דלית r | 16 יתבזיוזון ba ויתבזזון r |
17 מטקסין b מטפסין ar | 18 על br ועל a | 20 לא² b ולא ar.

XIV 2 לארעהון br לאתריהון a | 4 מרות br מרותנא a | 6 די לא
br ולא a | 8 שלטונין br מלכין a | 11 אתרגושת ba > r | 16 בך br
ולך a | 19 לגוב אבני b לגוב a לאבני גוב r | 20 ועמך ba עמך r |
22 ואתגלי br ואקום a | 23 בית צדו בצין b וביצין a בית צד וביצין r |
23 אלהים + יי a | 26 יתבי b > ar | 29 בכון¹ ba ביך r | 29 מפריח
ba מפרית r | 30 לרוחצן ישרון ba ישרון לרוחצן r | 30 ומית ba
ואיקטיל r | 30 בנך ba ניברך r | 31 ויחדון + יתרחצון a + ויחזון r.

XV 2 בכל br ובכל a | 4 מיללין ועל נפשהון מצוחין br מצוחין
על נפשהון מיללין a | 6 סף br אף a | 7 דקנו + נכסיהון ar | 9 ולמבז
+ ית a.

XVI 1 במדברא ba כמדברא r | 2 ו(א)יטלטל br אטלטל a |
3 אתמליכו · · עבידו · · שוואו b איתמליכי · · עיבידי · · שוא ar |
3 ביממא ba כיממא r | 4 מלכות ba > r | 4 מן² b > ar | 7 ומיללין
b > ar | 7 דון ba הוון r | 10 וחמר b חמר ar | 12 יחזה ba יהלי r |
14 מלל br נזר a.

XVII 2 חרבו br חבבן a | 5 ודרעיה b ובדרעיה ar | 6 ענפא ba
צנפא r | 10 אל + שבקת a | 13 סניאין br תקיפין a | 13 ויזוף br
ואזוף a | 14 והא² b > ar.

XVIII 1 פריסן ba + הא r | 2 לות² ba ולות r | 5 לאפרחא ba לא
פרחא r | 7 לעמא ba עמא r | 7 לאתרא br לעמא a.

XIX 1 הא ba והא r | 6 ויבשון ba יבשון r | 7 וייבש b יבש ar |
7 ויחרב br יחבור sic! a | 10 שתי מחא b שתימהא a שתי מהא r |
10 אתר³ ba ואתר r | 10 לקבליה + גבר r | 12 ויחוון ba ויחזון r |
14 ומדרשדש br דמדרשדש a | 14 בת(י)וביה br בחוביה a | 18 בעדנא
br ביומא a | 18 עלה + למחרב a | 21 בעדנא ba ביומא r | 25 דאפקית
ba דאסיקית r | 25 לאוריתי + דתבו a.

XX 2 נזר ba מליל r | 6 אתר + הוה ar | 6 סבירין br רחיצין a.

XXI 1 ואתן b דאתן a אתן r | 2 כל br וכל a | 7 רכיב² ba ורכיב
r | 7 סניאן + משרין ar | 8 ישעיה + אמר a | 8 סניאן + משרין a |

8 כאריא ba מארי r | 8 ועל[1] b על ar | 9 ואף ba אף r | 10 ויתון ba יתיב r | 10 ית קל מימרא דיי b מן קדם יהוה ar | 13 יביתון br תביתון a | 13 דרן br רן a | 14 נגדין b גידונין ar | 14 דמיא ba לימא r | 14 לחמא ba ממא r | 16 בסוף + כל a | 17 ותקוף b ושאר תקוף a ושאר ותקוף r | 17 בני br > a | 17 דיי + צבאות a.

XXII 2 ואף ba אף r | 8 בית[2] br > a | 12 ריש br > a | 13 לא b ולא ar | 18 לארעא br לאתר a | 19 ממקומך br ממקפך a | 19 ימנרנך b אמנרינך ar | 25 בעדנא br ביומא a.

XXIII 2 ערן br עלן a | 3 דבחצד ba דכחצר r | 4 לא[2] br ולא a | 7 תקרובתא b קורבנין ar | 7 כדו ba וכדו r | 16 די הות + מהימנתא a | 17 אפי br מלכו a | 18 למסבע br ולשבע a.

XXIV 3 תתדש + ארעא a | 7 ארי. ba > r | 8 אתמנעת br ואתמנעת a | 9 על br עד a | 14 במימרא b בשמא ar | 15 נהורא br אורא a | 16 רז[1] ba דין r | 16 רז[2] ba ודין r | 16 וי ba ברם ווי r | 21 דיתבין br > a | 23 נבורתא ba מלכותא r.

XXV 1 אודי ba ואודי r | 2 בקרתא ba כקרתא r | 4 כטלל br בטלל a | 4 רשיעיא לצדיקיא ba צדיקיא לרשיעיא r | 5 כטלל ba בטלל r | 5 מקר br > a | 6 דהיא + להון a | 6 מחן חילא b > ar | 8 יתגשון ba ויתגשון r | 10 בטינא ba בנו טינא r.

XXVI 1 חדתא b הדא ar | 4 בכן b ארי בכין ar | 5 ויירמנה b ירמינה ar | 8 אף ba ברם r | 10 (ד)אם br דאם כן a | 11 תשיצי + יתהון r | 12 תתקין br דתקן a | 12 חסכנא ba חשוך r | 16 דכירין br דחלין a | 16 אולפן ba > r | 17 דמטא b > ar | 18 דמטת עדן b בעדן a דעידן r | 19 את[1] br אף את a | 19 אוריתך b אוריתא ar | 20 לך br > a | 20 דיעדי ba דייעיבר r | 21 מאתר + בית ar.

XXVII 1 תקפתא ba ותקיפתא r | 1 מלכא[5] b עמא a נג מלכא r | 4 והמתי ba > r | 4 ואשיצנון + כשעתא r | 4 אשתא + בקשא יבישא r | 5 אוריתי br אוריתא a | 5 מכען ba > r | 6 ויתיבון br יתובון a | 7 דהוה br דהוא a | 8 בה ba בך r | 8 לך br לה a | 8 ה(י)ני ba מיני r | 8 מתקיף עליהון ba ומתקיף עלוהי r | 10 ית ba > r | 11 ויבהתון br יבהתון a | 12 נהרא ba נחלא.r.

XXVIII 2 מחן br מאן a | 2 כן יתון br כדייתון a | 6 למימר b ולמימר ar | 10 ארי + אינון ar | 10 נבייא . . ואתנביאו ba איתנבי . . ולמלי נבייא לא ar | 10 לא b > ar | 10 ישתבק להון a | 10 כן + דאם r | 10 נביא רעותי r | 10 אוריתי ba לא a | 10 ולא[1] br למילי נביא ולא r | 10 הוה ba > r | 13 דין ba ודין r | 13 ועל ba על r | 13 לסעיד br

לפרקן a | 13 בעיניהון זעיר ba זעיר בעיניהון r | 17 תקין br תקיף a | 19 עד לא ba לעידן r | 21 דעבד + ייי a | 25 ישראל + ית r | 25 ויכנש (ו)יתוב br ואכנש אתוב a | 25 זרעין + זרעין ar | 25 בייר דתקנא b לגנין a ליגנין r | 26 אלין + להון ar | 26 דרין br דרין a | 26 ba דרינא r | 28 אף יתיה ba > r | 28 עגלתיה ba עגלתא r.

XXIX 1 בדחגין ba ביך חגין r | 2 סחור[2] br > a | 7 וכל משריתהון וחיליהון ba כל חיליהון ומשריתהון r | 7 להון b לה ar | 9 אדזמינו b > ar | 10 לכון ba > r | 16 לעבדיה ba > r | 20 ואשתיצי ba אישתיצי r | 20 וספו ba ספו r | 21 בית דינא br > a | 21 בתרעא ba > r | 23 ביניהון br בניהון a | 23 על[2] b > ar | 24 + אלן אינון r.

XXX 1 ולאתמלכא ba לאיתמלכא r | 6 בארע br באורח a | 6 מפרחין ba מפרתין r | 8 כען ba וכען r | 11 ממסרתא br ממסטונא a | 12 אמר + ייי a | 13 מתקף b מקף ar | 14 דפרחא b > ar | 15 ותתפרקון ba תתפרקון r | 15 לרוחצן תהון ותשרון ba תהון לרוחצן תשרון r | 16 ועל b על ar | 17 כבוערא b כבועדא ar | 19 קל b לקל b עוד שכנתיה 20 | r ויתן יהוה a ויתן b ויהב 20 | r לקל a קבלך שכינתיה עוד ar | 20 שכנתי b שכינתיה ar | 21 מניה br > a | 22 כספכון ba כספהון r | 30 בדור b > ar | 32 ועל ba על r.

XXXI 2 דעבד(י)ה br דעבדהא a | 4 מזדעזע b מתעכבב ar | 4 למשרי br > a | 5 גבורתיה ba מלכותא r | 6 למחטי br למטעי a | 6 בני b בית ar | 8 כמן b מן ar | 9 r stellt בירושלם hinter מימריה.

XXXII 1 מן ba > r | 2 משלהיא[1] b צחיא a צהיא r | 6 כמיא בצחיא b למיא כצהיא ar | 7 עגותניא + מן ארעא r | 11 דיתבין ba אתבלי br אתבלש 14 | ar ועל b על[3] 12 | ar ועל b על[2] 12 | r דישרן חידו a | 14 וכרי b וכרו a כדו r | 14 וחידו b und r von erster Hand a und r von zweiter Hand | 17 ישקטון וישרון ba ישרון וישקטון r.

XXXIII 2 אף br ואף a | 3 מלכותא ba עממיא r | 4 ואזן b אזן ar | 5 עבדי b דעבדי a > r | 7 אתגלי b תיתגלי ar | 7 במרד b בבישתא br דבישתא 8 | a ולא br לא 8 | r במרר a בשוקא במרר a | 9 צדי b וצדי ar | 11 מימרי ba מימריה r | 12 מפסכין + כיד r | 13 אוריתא ba אוריתי r | 13 חיביא b טביא a תבייא r | 14 בירושלם + דבה ar | 14 לאתמסרא br ולאתמסרא a | 14 יקידות + נור a | 15 מנע ba ומנע r | 16 הוא br והוא a | 18 איכא רברביא ba > r | 19 תכול ba תוסיף r | 21 ארי ba > r | 22 אוריתא ba אוריתיה r |

23 בכן br כדין a | 13 וב(ו)ז + ביזא r | 23 ישתארון ואפילו br אפילו
אית a | 23 אף br ואף a | 24 אתיב b > ar | 24 לשכנתא br לשכינתה
a | 24 עלנא ba > r.

XXXIV 4 וית(י)מסון + משחביב r | 4 חילי br שמי a | 4 וכל
br כל a | 6 סניאה br רבא a | 9 נחלהא + דרומי ar | 12 ולא ba
לא r | 14 חד ba > r | 15 אתתא ba חדא r | 16 וברעותיה br
וכמימרה a.

XXXV 1 בארע(א) ba ובארע r | 2 יתיהיב ba איתחזי r | 2 אנון
ba > r | 3 נביא br ייי נביאיא a | 6 בלים ba כאלם r | 6 בכן[2] b
> ar | 6 ונחליא b ונהרין a ונחלין r | 7 יסקון br יסגון a | 8 כבש אורח
ba אורח כיבש r | 8 לא[1] ba ולא r | 10 יתובון ויתכנשון ba יתכנשון
r | 10 וחדות בתושבחתא b בחדוא חדוות r.

XXXVI 4 דרבתנא br רבוננא a | 5 כען ba וכען r | 6 הא br
ארי a | 15 לא ba ולא r | 18 השיזבא + שויבא a | 19 אן[2] br ואן a |
19 וארי ba ארי r.

XXXVII 4 כל br > a | 4 שארא + הדין r | 6 קדמי ba יתי r |
12 חרן ba הרן r | 16 אלהא[1] br > a | 16 יי[2] br אלהא a | 16 ולית ba
לית r | 19 יח + בית r | 19 לא + דחלן r | 20 פרקנא + כען r
20 לית ba ולית r | 22 מלל br נזר a | 22 ממיקא br מעיקא a | 24 מבחר
ba ומבחר r | 26 דמצרים + על דשליט בהון ar | 26 נביי + בני a
26 ואף[2] ba אף r | 27 דשלוק br דסליק a | 28 לברא b > ar
30 כתכתין br בת כתין a | 31 ומרים נופיה b ומרים עפיה a ונופיה
מרים r | 36 אתוראה br מלכא דאתור a.

XXXVIII 3 בעינך b קדמך ar | 10 על br ועל a | 11 דיי + יהוה
r | 12 איתקפלו מנחל נידודין ba אתקפדו כנול נרדאין r | 12 אנא br
ארי a | 15 והוא br והא a | 16 אמרתא ba דאמרת r | 18 לא[3] ba
ולא r | 19 חי + הוא ar | 19 למימר ba למי r cf. die Bemerkung
Lagarde's zu der Stelle | 20 אמר ba > r | 21 וישורטון b וישטחון a
וישיטרון r.

XXXIX 2 ובכל + ארע r | 5 קבל ba שמע r | 6 לא ba
ולא r.

XL 2 נלותהא br נלותא a | 3 עמא דיי br יי a | 6 ומתיב ba > r |
11 בניח מדבר ba מדבר בניח r | 12 ורמתא + הי r | 14 קדמוהי br
קדמי a | 14 ואורח ba אורח r | 16 דבה br רבה a | 18 אל br אלהא
a | 20 אורן ברי אעא br בדאעא a | 21 מן[1] + קדם r | 21 בראשית
br > a | 22 כמשכן br במישרן a | 24 ידבר b יבדר ar | 26 למרתל

קדם ba > r | 26 דאפיק ba ואפיק r | 27 יעדי br יעבר a | 31 ויוספון
ba ויסופון r.

XLI 1 ימללון br וממללין a | 2 קרביה br קרב a | 2 תקיפין b >
ar | 3 עלת ba עדת r | 4 וסדר b דסדר ar | 9 וממלכותא br
וממלכותהא a | 10 אחדנך br אטרנך a | 10 קושטי br קשוט a |
14 דישראל[1] b דבית ישראל ar | 16 תדרנון br תבדרנון a | 17 הא ba
> r | 18 ואפתח br אפתח a | 24 ב(י)ה ba > r | 25 מרוח ba כרוח
r | 25 כמפק שמשא בגבורתיה ba > r | 26 אף[2] br ואף a | 28 לית
br ולית a.

XLII 1 דיני ba ודיני r | 3 דאנון דמן לקניא b דכקנה ar |
3 יתברון b יתבר ar | 3 יטפון b יטפי ar | 3 לקושטא ba לקושטיה r |
7 לאפקא br ולאפקא a | 9 מחוי + לכון a | 14 יצדון b ויצדון ar |
16 דדמין כסמן לבית ישראל b דכיסמן ar | 19 דנביי br דנביאי a |
21 ירבי br ורבי a | 24 מן קדם דחבו יי ba מן קדם יהוה דחבנא r |
25 קרביה br קרבא a | 25 דחלתיה ba דחלתי r.

XLIII 1 דאתקנך · · דבראך ba ודאתקנך · · ודברך r | 2 ארי
ba > r | 2 בימא br במיא a | 2 לא[2] br ולא a | 6 איתו b אייתי ar |
6 בני ba בניא r | 9 וישמעון ba ישמעון r | 10 אנא + אנא יהוה r |
12 ממצרים br משעבוד מצראי a | 14 אגליתי יתכון b איתגליתון ar |
16 לעמא בית ישראל + אורח(א) r | 19 וכען ba כען r | 20 גלות br
ונכסת > a | 22 ולא ba לא r | 23 אמרין לעלתא br אמרי עלתך a | 23
b ותרב נכסת ar | 26 בדיל b > ar.

XLIV 2 עבדי + את r | 6 אף br > a | 12 נפחא ba ויעף נפחא
r | 12 ונפח br מפח a | 13 נגר(א) ba בית נגרא r | 13 למתב בביתא
ba יתבא ביתא r | 14 ונסיב + לה a | 17 ליה[1] b > ar | 19 ולא[1] ba
לא r | 20 שטיא b טפשא a: | 20 עבדית בימיני b עבדת ימיני ar |
21 ישראל ba וישראל r | 23 יבבו b יבעו a יבועו r | 23 בועו b דוצו
ar | 24 שכללית br ושכללת a.

XLV 1 אשרי br אפתח a | 2 ושוריא br ומישריא a | 3 דחשוך
ba דנחש r | 3 בשמך ba בשום r | 5 למדחל b למיפלח ar | 11 אתיא
b > ar | 12 בגבורתי ba במימרי r | 14 מנך b מיניה ar | 19 ולא ba
לא r | 20 לא br ולא a | 20 דנסבין ba דנטלין r | 22 אלהא ba יהוה
r | 24 בטעותהון ba > r.

XLVI 1 טעותהון br טעותכון a | 1 ואנון ba אינון r | 4 ועד[1] ba
עד r | 4 ואנא ba אנא r | 4 אף ba ואף r | 7 מחתין ba ומחתין r |
7 מאתריה ba ומאתריה r | 7 לא[2] b ולא ar.

XLVII 2 מרועא br מרוה a | 5 יקר br > a | 7 לא[2] ba ולא r | 10 קלקלתיך br מנעת יתיך מלמתב a | 11 לא[2] br ולא a | 13 ודחון b חזן ar | 14 שציאונון br שצינון a | 14 לית + להון ar.

XLVIII 1 אלהא ba ואלהא r | 3 ומסרתנון b ובסרתינון ar | 6 ולא br דלא a | 8 דשקרא ba דאת שקרא r | 11 עליכון ba עליהון r | 12 דבית ba > r | 12 ובר ba בר r | 13 אף ba ברם r | 14 בהון br בכון a | 14 דרחם b מדרחים ar | 14 רעותיה ba בעותיה r | 15 ית br > a | 16 אבוכון b > a אבוכון אנא r | 20 ארע ba > r | 20 אפקוהא ba ואפקוהא r | 22 ונג(ו)דו ba ונגובו r.

XLIX 1 למימרי br לי a | 5 ויקרנא br ויקרנה a | 9 בית ba > r | 12 והא ba הא r | 14 ואמרת ba על דאמרת r | 15 מתיבא ואמרא b ואמרת a | 15 אף[1] + ית a | 15 לה מימרי b אף אלן לא יתנשין ומימרי a | 15 Bei r fehlen die in b und a stehenden Zusätze und bei ihm lautet der Vers האפשר דתיתנשי איתתה ברה מלרחמא על בר מעהא אף אילין יתנשיין ומימרי לא ירחיקינך | 17 בניכי b יבנן ar | 18 אמר ba > r | 21 אלין[2] ba ואילין r | 22 ועל b ועל כל a ובכל r | 24 חיתנסב b האיפשר ד(ת)יתנסב ar | 24 רשיעא + ית a | 24 על b ועל a | Die in v. 24 und 25 von b mit תרגום אחר bezeichneten Stücke stehn bei r ziemlich abweichend unter der Sigle תרג ירוש am Rande; in v. 24 bietet a beide Gestalten neben einander in der gleichen Reihenfolge, wie b; bei v. 25 dagegen läfst a die erste Gestalt aus und bietet nur das mit ת"א bezeichnete, fügt aber hinter באנשא ישתיזב die Worte ein אף דשבו נברין אתיב ודעדו תקיפין אשזב | 26 כל + בני a.

L 1 נבר br > a | 2 האתקפדא אתקפדת br האתפקדא אתפקדת a | 4 אוריתא ba אוריתי r | 7 תקיפין ba > r | 10 לעממיא b לכל עממיא a | 10 עבדיה נביא b עבדוהי נבייא ar | 11 ושבינא טפלהון b בנורא ושבינא נשיהון וטפליהון a | 11 נונא b נזירא a | Die bei b in eckigen Klammern stehenden Stücke aus v. 10 und 11 fehlen bei r.

LI 2 קרבתיה br וקרבתיה a | 3 מעלי ba > r | 4 אגלי b > ar | 4 ישתבחון ba יזדמנון r | 6 וזכותי . . ופורקני ba זכותי . . ופורקני r | 6 תתעכב br תחת a | 7 אוריתי br אוריתא a | 9 שציתי ba ושיציתי r | 11 יתכנשון br יתובון a | 11 וחדוית ba חידוות r | 11 וענן ba ענן r | 12 אנשא ba אדם r | 13 וכען אן היא ba ואן r | 14 לחבל ba > r | 16 בפומך br בפומי נביאיא a | 17 דלוטא ba דחמתיה r | 19 ארבע ויתון br ארבעיתון a | 19 אלהן אנא br > a | 20 כמזרקי ba כמרוקי

r | 20 מזופיתא br ומזופיתא a | 22 דעתיד b עתיד ar | 22 ידיך ba קדם יהוה r | 22 דחמתי ba דחמתיה r.

LII 2 על כורסי יקרא ba > r | 2 ירושלם br קרתא דקדשא ירושלם a | 6 ומימרי + לעלמ(א) ar | 7 משמע[2] br ומשמע a | 8 פרנסיך ba פרנסיהון r | 11 במסאב ba כמסאב r | 13 ויסני br וינטל a.

LIII 1 כדון b דין a כדין r | 2 דפרח(י)ן ba דפרן r | 2 חולא ba אוולא r | 2 דכל b בכל a וכל r | 2 יסתכל br ויסתכל a | 5 מקדשא br מקדשנא a | 5 וכדנצית b וכדנתינהי a ובדניתנהי r | 7 ועד ba עד r | 7 ולית ba לית r | 7 ממלל b וממלל a ומליל r | 8 ופרישן ba פרישן r | 8 חובין ba וחובין r | 8 לותהון br לותה a | 10 שארא ba רשיעיא r | 10 בדיל br > a | 12 אפלג br יתפלג a.

LIV 1 כרכא b רומי ar | 4 ולא ba לא r | 6 ערעך b ערעת ar | 7 רחקתיך ba רחמתיך r | Nach einer Bemerkung der Londoner Polyglotte fehlt v. 7 bei Bomberg und Buxtorf | 8 זעירא[2] ba > r | 10 לרחמא ba לנחמא r | 15 הא ba > r | 16 (ד)נפח נור br ונפח a.

LV 1 אתו[2] br ואתו a | 3 וקבילו + קבלו אוריתי אלפן a | כמחשבתי 3 שמעו b > a ושמעו r | 4 כל ba > r | 8 מחשבתי b ar | 10 ומועילה ba ומרעי לה r | 10 למיכל b לאכל a לאכול r | 12 טוריא ba וטוריא r | 13 לשום לאת ba לאת r.

LVI 1 עבידו b ועיבידו ar | 2 אנשא br אדם a | 2 יטר b כל ar | מאחלותיה 6 לאחלותיה b ar | 5 בבית ba בארע r | 5 דיטר a דיטר r | 10 לא[1] br ולא a | 11 דישראל + אתו r | 12 אמרין br > a | 12 ונסב ba ניסב r.

LVII 1 דחלתי ba דחלתיה r | 2 אוריתיה br אוריתא a | 8 אתר בית[2] מישרך וגזרת br משכבך וקצצת a | 8 קים br > a | 8 אתר בית[2] לא br > a | 10 אסגית br אשכחת a | 11 וית ba ית r | 11 ולא ba לא r | 11 אנא ba > r | 11 יהבית + ליך ar | 11 לאוריתא b לאוריתי r | 13 שקרין b שקריך ar | 13 בהון ba > r | 14 ואזהרו ba אזהרו r | 16 לאתבא 16 ba אתפרע בדין r | 16 יתפרע כדין r | 16 לאפרש br לסופא a | 16 לאתבא br לקימא a | 19 לאוריתא b לאוריתי ar | 20 ורשיעיא + יטרדון בגיהנם r | 21 אלה b אלהי a יהוה r.

LVIII 2 וקשוט b דקשוט ar | 3 אמרין b > ar | 4 לא ba ולא r | 5 ההדא br הא בהדא a | 5 כפיף[1] br הלכפף a | 5 באת br יתב a | 5 דרעוא ba דרעינא r | 6 כתבי ba > r | 6 ופטרו ba פטרו r | 7 מלחמך ba לחמך r | 13 לקדישא br ולקדישא a.

LIX 1 אתון ba אינון r | 3 ממללין ba ממלין r | 4 מוחן ba > r |

5 מפרתין b מפקן a > r | 5 ומפקן b מפקן ar | 5 מפרחין ba מפרתין r | 8 במהכהון ba במהכין r | 10 אתאחד + עלמא r | 11 עסנא ba עמנא r | 12 קדמך ba לקיבלנא r | 13 מוחן br מחן a | 14 עבדי b > ar | 14 ועבדי זכותא b וזכיתא ar | 16 דלית b ולית ar | 16 ויבעי ba דיבעי r | 16 תוקפיה ba גבורתיה r | 17 אתגלי b ואיתגלי ar | 17 לדחלוהי ba > r | 17 ויתגלי b > ar | 19 יתברון ba יתבזזון r.

LX 6 הונני ba תגרי r | 6 והולד b ועיפה a וחילך r | 6 בתושבחתא ba בשמא r | 7 כל ba כד יתגיירון עממיא כל r | 7 יתכנשון לנויך ba תכנשין ליך r | 8 הא br > a | 8 דתיבן ba דאתן r | 13 בית אשריות br משריות a | 16 מלכין b מלכיהון ar | 16 דיעקב ba דישראל r | 19 עוד ba > r | 19 לא² br > a.

LXI 1 נבואה br > a | 1 יתי יי ba יתי יהוה r | 3 משח br ומשח a | 10 מעיל ba ומעיל r.

LXII 1 נהורא b נהורה ar | 6 על עובדי b כעובדי a עובדי r | 6 נטרין b ונטירין ar | 6 מתאמר br מדאמר a | 6 פסיק לכון b יפסוק דכרנכון a פסיק r | 7 ולא ba לא r | 10 אמר נביא b נבייא ar | 10 עממיא ba עמא r | 11 וכל b דכל ar.

LXIII 3 ולא b לא ar | 7 נביא + דייי a | 9 הא b הוא ar | 10 הוא b והוא ar | 11 יימרון + עממיא a | 11 מן ימא ba ממצרים r | 15 ותושבחתך ba > r | 16 כאב bis ba מאב r | 16 יי + אלהנא a | 16 ורחמך ba דרחמך r | 17 כעממיא br בעממיא a | 17 אוריתך b אוריתא ar | 19 אולפן br > a | 19 לא² ba ולא r.

LXIV 1 כד שלחתא רוגזך כאשתא ba > r | 1 ביומי אליהו b > ar | 3 לעמך ba לעבדך r | 3 דמן עלמא ba > r | 4 מתערעין br מתרעין a | 4 באורח ba ובאורח r | 4 טובך br טובא a | 7 ואת b וכען ar | 7 כאב ba מאב r | 9 וירושלם br ירושלם a | 11 עלמא b לחרא ar.

LXV 1 אוריתי br אוריתא a | 3 עמא br ועמא a | 3 דבחין בננן b בננן דבחין a דבחין בניניאך r | 5 רחיק br קרב a | 5 כתננא ba דתננא r | 10 שרונא ba שרבא r | 11 אננין br זננין a | 12 יתהון b יתכון ar | 12 נביי br נביאיא a | 13 צדיקיא³ ba > r | 21 ויכלון + ית r | 24 ואנא ba > r | 24 אעבד בעותהון br ואנא אקבל צלותהון ובעותהון a.

LXVI 1 אשריות br אשכינת a | 2 והלא b הלא ar | 2 בדענותן ba כיד ענוותן r | 2 ומשתוי br ומשתני a | 3 מסק + דם a | 5 דמשתון br דמשתנן a | 6 קל מימרא br קלא a | 7 עקא לה br לה עקא a |

7 מלכה ba מלכא r | 8 שבי ba > r | 9 אנא[4] ba > r | 9 אלהיך ba יהוה r | 10 בירושלם ba עם ירושלם r | 14 גבורתא ba יקרא r | 15 וכעלעולין ba ובעלעולין r | 15 בשלהובית ba כשלהובית r | 16 עתיד יי ba יהוה מיתגלי r | 17 לגנן ba לגניאך r | 18 עתידנא ba עתידא r | 18 אומיא br > a | 21 למהוי כהניא ולואי ba לשמשא לכהניא ליואי r | 23 ריש br > a.

Jeremia.

I 3 אחוהי ba > r | 7 תתנבי ba תמליל r | 17 חרצך ba > r.

II 3 ועל b על ar | 3 מן b דמן a כל r | 3 כן br > a | 6 דאסיק ba דאפיק r | 6 ממצרים ba מארעא דמצרים r | 9 עוד + בכן r | 10 עמהון br > a | 10 בית ישראל br > a | 13 יקרא b טובא ar | 15 ושוו b ישוון a וישוון r | 16 יקטלון ba יקטלוך r | 18 להלאה ba > r | 23 ובתר ba בתר r | 23 ארחתיך + ותחזי a + וחזוא r | 24 במדברא + מהלכא ar | 25 לטעות עממיא br לטעותא a | 27 ומודן ba מודן r | 27 עלנא br > a | 31 לפולחנך ba לוותך r | 33 למעבד רחמי b > ar.

III 5 חוביך b חובין ar | 6 אען b תמן ar | 8 אגליתנון ba שלחתינון r | 9 טעותא + פלחי a | 10 אחיהון דבית יהודה br דבית יהודח אחיהון a | 12 באדע(א) ba > r | 12 ולא b לא a לא איפשר ד׳ r | 12 ליך חוביך b חובין ליך a ליך חובין r | 13 אתחברת ba איתחברא r | 16 עוד bis ba > r | 20 בבעלא b בבעלה ar | 23 פרוקנא br > a.

IV 2 אם br ואם a | 2 בשמי br > a | 4 ידלק br תפוק a | 8 תקוף ba > r | 9 בעדנא ba ביומא r | 10 שקרא br > a | 10 und 11 וליתבי ירושלם b ולירושלם ar | 11 לבדרא ba לבררא r | 14 אתחורי b נקא a מנעי r | 15 על דפלחו br > a | 15 עליהון[2] + קטולין ar | 16 חטופין ba תקיפין r | 18 ומררא b ומרדא ar s. die Bemerkung der Londoner Polyglotte zu der Stelle | 20 ארעי ba ארעא r | 23 אסתכלית ba ואיסתכלית r | 24 חזיתי + ית r | 26 מן[2] ba ומן r | 29 ארעא b קרתא ar | 30 הא ba והא r | 30 מקטלין ba מקטליך r | 31 אמרא ba > r.

V 1 אם[1] br ואם a | 1 דקשוט + וזכו r | 1 בעי br ובעי a | 4 למדע b > ar | 7 כנשתא br לכנישתא a | 7 אנא br > a | 7 לכון[3] b > a להון r | 7 עוד b ועוד ar | 9 עליהון br > a | 9 עובדוהי br > a | 12 קדמוהי br קדם ייי a | 12 עלנא[2] br > a | 17 ויבוז b יבוז

ar | 22 ולא[1] ba לא r | 23 על b ועל ar | 24 דבזמן[2] ba > r | 26 סניאו
ועתירו ba עתרו אף קנו ניכסין r | 31 שקר + בשום טעוותא r.

VI 1 בארעא ba בארעהון r | 3 וסיען ba יסייעון r | 9 ותתיב b
ועוד תתוב ar | 10 מדלא ba כידלא r | 11 דיי b > ar | 15 חוביהון
ba חובין r | 21 ייבדון br וייבדון a | 22 הא עמא אתי br הא אנא
מיתי עמא a | 22 מצפונא b מארע ציפונא ar | 25 ל(ד)מהכנשין br
לה מתכנשין a | 26 וח(ו)פו ba חופו r | 26 כיחיד br יחיד a | 27 בכרך
br ככרך a | 30 מכסף b ככסף ar.

VII 3 ועובדיכון + בישיא a | 4 דאמרין + למימר a | 4 דבחין
br פלחין ודבחין a | 5 אם[2] ba ואם r | 12 עמי ba בני r | 13 ית כל
עבדי נבייא br > a | 18 ואבהתא br ואבהתן a s. die Bemerkung in
der Londoner Polyglotte zu der Stelle | 24 קבילו br שמעו a | 27 כל
ba > r | 28 שמעו ba קבילו r | 29 ית + עם a | 31 ובנו + ית a.

VIII 7 מ(י)עלהון ba מיתיהון r | 7 קימא b דינא ar | 9 אתברו br
ואתברו a | 10 מספר ba ומספר r ; 13 וכטרה ba ומטרף r | 16 ייתון
b וייתון ar | 21 אמרת ירושלם br > a | 23 דמעין b דמען ar.

IX 1 עדי אורחן br אורחין a | 8 עליהון בישתא b בישא עליהון
a בישא להון r | 9 קלי br קל a | 9 ובכי ba בכי r | 11 יתיב b עדי
ar | 14 דלוט + בי׳ש ar | 18 ארעא ba ארענא r | 18 ברניתהא ba
ברנייתנא r | 22 שלמה בר דוד ba > r | 22 חכימ(א) br > a
22 שמשון בר מנוח ba > r | 22 נברא br > a | 22 אחאב בר עמרי
ba > r | 22 עתירא br > r | 24 ועל בית ישראל דדמן עובדיהון
לעובדי ערליא b > ar | 25 מצראי ba בית מצרים r.

X 1 פתגמא + הדין ar | 2 דמשתנין br דמשוין a | 6 יי + ארי a
7 עממיא[1] ba עלמיא r | 8 על[2] b עד a ועל r | 9 דמחפן br דימפרת
a | 11 ואם b דאם ar | 12 וכדנא ba כדין r | 12 ארעא br שמיא וארעא
a | 14 אתברו b איטפשו ar | 20 לית br ולית a | 22 ותברא ba חוועא
r | 24 חשוך b חסון ar | 24 לא ba ולא r | 25 וית ba ובית r.

XI 3 יקבל br יקים a | 8 במימרי אנש b באנש a אנש r |
10 ית אבהתכון b עים אבהתהון ar | 11 עליכון b עליהון ar | 11 דלא
br ולא a | 13 לבעלא ba לבהתא r | 14 קדמי[2] ba > r | 15 בית
מקדשי ba רחלתי r | 15 לחטאין b ליחטא a לחטא r | 16 עממין
+ סניאין r | 19 אמרין + איתו r.

XII 5 כל[1] קבל ba לקביל r | 5 כל[2] קבל ba כקביל r | 5 דברום b
ברובי ar | 5 דאנא[1] ba דאת r | 5 רתלאה ba ריתלא r | 5 מה ba ומא
r | 6 ירמיה b > ar | 6 רחמין + לא a | 6 ית b אף ar | 6 יימרון ba

דקטלין בחרבא מסחור סחור מלכי עממיא ומשריתיהון 9 | r ימללון
ייתון עלה br חיות ברא a | 12 מקטלא + לדמכנשין a.

XIII 9 אחבל br אתבר a | 10 לבהון + ואזלו a | 10 בהון ba
וויתי br ויהי 16 | ar שמעו b קבילו 15 | r לשום ba ולשום 11 | r ביה
a | 18 ולמלכתא br ולאתתיה a | 19 עובדיכון b עובדיהון ar | 20 עם
br עאן a | 21 תימרון b תימרין ar | 23 ונמרא br ואף נמרא a | 27 ועצת
ba עיצת r.

XIV 5 במדברא b בחקלא ar | 9 ואת[1] ba את r | 10 עליהון b
> ar | 14 בשמי + ואנא r | 16 בניהון b ובניהון ar | 17 ולא ba לא
r | 18 אף[2] ba ואף r | 18 מה ba > r | 18 ולא ba לא r | 19 ואם b
קדמך 21 | r ולא ba לא[2] 21 | ar חובין b חטאין 19 | r אם ית a וית
+ ארי חבנא קדמך a.

XV 7 מארחתהון + בישתא r | 10 למהוי ba > r | 11 אמר ba
דוכרני 15 | r את גלי ba אתגלי 15 | ar בבכל b ובכל 13 | r כדנן אמר
+ קדמך r | 15 לא ba ולא r | 16 מימרך ba פיתגמך r | 18 למסרבא
b מסרבא ar | 19 יתובון b ייתינהון ar cf. hierzu die Bemerkung in
der Londoner Polyglotte | 20 כריך br תקיף a.

XVI 4 לא br ולא a | 6 ודעדקין br וערין a | 7 גבר br > a |
8 אסחרותא br משתיא a | 9 קל[2] br וקל a | 10 ומה[1] ba מא r |
11 פולחני ba יתי r | 15 לאבהתכון b לאבהתהון ar | 17 מסתרן br
היעבר a | 20 דיעבד האפשר br > b על חד תרין 18 | a מתכסן a |
21 אחונון br אחזינון a.

XVII 1 אגוריכון ba איגוריהון r | 3 דפלחתון br דפלחין a | 4 ובכון
br ובכן a | 6 בארע b כארע ar | 7 רוחצניה ba בסעדיה r | 10 ולמתן
ba למיתן r | 11 דלא[2] b ולא a בלא r | 12 יקרא br יקרה a |
12 מקדשנא ba מקדשא r | 17 כדבין b לתבר ar | 27 בתרעהא ba
בקירוהא r.

XVIII 6 הלא b לא a דלא r | 6 הא ba הלא r | 14 הא ba > r |
14 מי b > ar | 14 ממטר ba מי מטר r | 17 כן b > ar | 19 דיני br
ריבי a | 20 ית ba > r | 23 למקטלי ba למיקטל r | 23 דמן b
רמן ar.

XIX 1 לי b > ar | 1 ותזבון + לך a | 5 בניהון + וית בנתהון a |
6 לא ba ולא r | 13 נסכין br נסכיהון a.

XX 3 רבי br קרא a | 4 וימחנון br ויקטלנון a | 5 ארעא ba
קרתא r | 8 בבכי ba > r | 10 ונחוניה + אמרין a | 17 ממעין br
מבטנא a.

XXI 5 ואניח + קרבא r | 5 תקיפא · · מרממא ba · · תקיפא
מרמם r | 8 קדמיהון ba קדמיכון r | 9 יתקטל ba ימות r.

XXII 6 מבית b כבית ar | 7 חיניה + בידיה r | 11 דנלא ba
כדחזי לה br דינא כדחזי r | 13 עוד לתמן ba לתמן עוד r | 11 דנפק
a | 15 כמלכא br למלכא a | 21 אולפן br דין a | 22 תבהתין ותתכנעין
ba תעבדון ותיתכנעון r | 23 תיבהתון ביני br בית a | 23 תעבדין ba r
25 ואתננך ba ואמסרינך r | 28 כניה + אם a | 28 ובנוהי ba ונברוהי r.

XXIII 2 עמי[3] br עאני a | 5 דצדיקיא b דצידקא ar | 8 דבני b
דבית ar | 8 ומן b ומכל ar | 11 אף[3] ba ארי אף r | 11 יתקלון ba
יתקטלון r | 16 במימרא b ממימרא ar | 21 ולא ba לא r | 22 ואתיבנון
b ואתיבונון ar | 28 צדיקיא לצדיקיא b רשיעיא לרשיעיא ar | 32 בכן
b > ar | 32 על + נביי שקרא a | 38 מקדם יי b דיהוה בשמא ar
39 קרתא + הדא r | 40 ואתן br ואיתי a

XXIV 2 לחרא ודבישין בישן b > ar | 9 ולבישא b לבישא ar |
9 ולשועי b לשועי ar | 10 בכפנא ובמותא b וכפנא ומותא ar.

XXV 7 דלא b > ar | 10 וקל[2] b קל ar | 13 פתגמיא b פיתגמי
ar | 17 לותכון b לוותהון ar | 26 עממיא ba ארעא r | 27 ואשתנישו
+ מן עקא r | 33 רמן b דמן ar | 33 ביומא br בעדנא a | 34 דהויתון
דרויתון a.

XXVI 2 למסנד בבית ba Von erster Hand hatte r לבית | 14 ואנא
br וכען a | 15 ארי[1] ba > r | 18 דיי br > a.

XXVII 7 ויפלחון[2] ba יפלחון r | 8 עד br > a | 9 חלמי br > a
12 יח כל b ככל ar | 13 ובכפנא ba בכפנא r | 20 כל ba > r.

XXVIII 5 שקרא br > a | 6 כן + יעבד יי a | 12 שקרא br >
a | 14 ליה + למפלחה a | 15 שקרא[1] br > a | 16 ולשתא אוחרנתא
מתקבר את (הדא r) br > a | 17 שקרא br > a.

XXIX 12 ואעביד ba ואיקבל r | 16 בארעא b בקרתא ar
18 בתריהון + כדקטלין a + בדקטלין r | 18 למומי ba ולמומי r.

XXX 3 ויחסונה br ויירתונה a | 7 לית b ולית ar | 11 ברם עמך
ba ועימך r | 11 ברם[2] br > a | 20 ויסנון b ויהון ar | 21 מביניהון ba
מבניהון r | 21 לביה b > ar | 24 רעותיה ba ליביה r.

XXXI 2 דנפק b דאסיק ar | 3 אתגלי יי br אתגלי יי a |
4 בתקוניך b בתיקונין ar | 6 דאמרין דאתין b דאתון אמרין a דאתיין
אמרין r | 8 יסנין b ייתון a יסנון r | 12 בטור בית br בבית a |
15 אשתמע + קל a | 15 ודבכן אליא ובכן br רחל אליא a | 20 פתגמי
אוריתי br פתגמי a | 21 לאורח ba לארע r | 21 דישראל[2] + לאירתא

ar | 21 לקרוך br לקרויא a | 25 כל b > ar | 26 חבית br > a | 26 הנאחני br הנחתני a | 32 אבהתכון b אבהתהון ar | 33 בית b בני ar | 33 אתן ba ואיתין r | 34 לא br ולא a | 35 דיהב ba דאתקין r | 37 רעבדו ba דחבו r | 38 לבריכת br לכריכת a.

XXXII 2 בכן b ובכין ar | 4 ביד מלכא דבבל ba בידא דכסדאי r | 6 פתגם נבואה מן קדם יי ba פיתגמא דיהוה r | 11 דכתיב + נעיץ a + בעיץ r | 14 ית[2] br וית a | 14 דכתיב + בעיץ r | 14 וחתים br וית דחתים a | 18 משלמין + בניא a | 23 לא[2] b ולא ar | 24 עלו b צברו ar | 32 רברב(נ)יהון + כוהניהון ar | 35 בנתהון + בנורא a | 41 במימרי וברעותי ba כמימרי וכרעותי r.

XXXIII 2 לאתקנותא b לאתקנותה ar | 5 קרבא ba > r | 13 בקרוי[2] ba ובקירוי r | 22 כמא br הא כמא a.

XXXIV 2 ביד + נבוכננצר sic! a | 7 קרבא br > a | 12 מן קדם[1] יי ba > r | 12 מן קדם יי[2] br > a | 17 ומן (a מן מותנא) ומן מותא שבטא ar | 21 רברביא b ורברביא r | 19 ומן כפנא ומן מותא ba כפנא br > a.

XXXV 4 בר[1] br בני a | 14 למימרי ba לותי r | 17 יי + אלהי ar | 18 ככל ba ית כל r.

XXXVI 10 נביא b > ar | 10 מדנחא(ה) + קדמאה a | 15 חוב b חיב ar | 19 אטמר br ואטמר a | 20 פתגמיא + האילין r | 23 בזע b בזעהא ar | 28 קדמאי ba > r | 30 יהויקים + בר יאשיה a.

XXXVII 4 יהבו br מסרו a | 6 ירמיה + נביאה a | 12 תמן + על תרעא + ממנא 13 | a דבית בנימין + עמא 12 | a לבנוהי ולאחוהי a | 14 ירמיה + ליראיה a | 14 אמר + עלי a.

XXXVIII 2 יתקטל ba ימות r | 4 גברי br > a | 16 האלן[2] ba > r | 21 לית את צבי b מסריב את ar | 22 הא b והא ar | 23 תתמסר b התאחד ar | 25 לא br ולא a | 26 יהונתן + ספרא a | 27 ארי לא ba ולא r.

XXXIX 2 אתרעת ba איתבזעת r.

XL 1 ירושלם ba ישראל r | 4 בעינך[3] ba קדמך r | 8 ויונתן ba > r | 8 בר[2] br בני a.

XLI 3 ית b וית ar | 3 עבדי ba מניחי r | 10 די ba דאישתארו r | 10 ית[2] ba וית r | 12 לאגחא + קרבא a | 15 ואזל + למיעבר r | 16 ודבר ba ונסיב r | 17 למעל br למיטל a.

XLII 2 אלהך ba אלהנא r | 4 לא ba ולא r | 10 תיתבון ba תתובון r | 16 למצרים b במצרים a בארעא דמצרים r | 22 בכפנא ba ובכפנא r.

XLIII 4 (בארע(א + שבטא a | 9 עמך ba בידך r | 10 ²ית b > ar | 11 ויקטיל b וימחי ar | 12 וירוקן br ועטה a.

XLIV 4 ידעונון + אינון ar | 6 לצדו b ולצדו ar | 7 ועלים ba עולים r | 9 אבהתהון b אבהתכון ar s. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte zu der Stelle | 9 (בארע(א + שבטא a | 12 דשויאו + ית r | 12 יתרמון br ויתרמון a | 12 ולצדו br לצדו a | 13 בכפנא ba ובכפנא r | 14 ¹למתב br למיתי a | 16 פתגמא br פתגם נבואה a | 18 ובחרבא ba בחרבא r | 19 ¹ומנסכן br ולנסכא a | 25 נדריכון ba נידבתכון r | 25 נסכיכון b נדריכון ar | 28 עם דמנין ba לאיתותבא תמן r | 28 דאתן br דעלו a | 30 תבירא br חנירא a.

XLVI 4 טקיסו br אסרו a | 6 (בארע(א ba > r | 6 אתקלו ba דחפי r | 8 חפי b איתקטילו r | 8 כענגא דסליק br הוה סלק כעננא a | 8 וחפי r | 8 כמבוע b וכמבוע ar | 9 ומחן br ומיתן a | 10 יי bis + a | 18 אלהים ar | 18 דתביר + אית r | 20 הות ba > r | 22 עליכון b עליהון ar | 23 מוחלא ba מנובא r | 25 ¹ועל ba על r | 28 דאגליתך br דבדרתך a.

XLVII 4 ²פלשתאי ba פרעה r.

XLVIII 24 קריות ba כרכא r | 26 וידרשון b ויתדרשון a וידדשון r und das erklärt die Entstehung der Lesart וידרשון, welche auf einer Verwechselung von ד und ר beruht | 27 פתגמין ba פתגמיכון r | 30 ולא ba לא r | 31 ועל מואבאי ba ומואבאי r | 31 ²על b ועל ar | 34 אשתמע ba ארימו r.

XLIX 11 תשתבקון br ישתבקון a | 19 והוי לדיר ba וחאיל דיר r | 21 קלהון b קלה ar | 23 בימא b > ar | 23 למנח br למערק a.

L 3 הוא ba והוא r | 5 למיזל + תהי r | 5 וינזר ba ינזר r | 7 קודשה b קושטיה ar | 11 וארי br ארי a | 15 אתפנרא br אתפזרו a | 15 דעבדתא b דעבדת ar | 16 ואחידו b ואחיד ar | 19 מתנן ba ומתנן r | 19 ונלעד ba > r | 20 ית b > ar | 20 בית + חובי ar | 21 דעמא ba דעמה r | 23 מלכא ba מלכו r | 23 מזיח b מזיע ar | 30 אנשי b גיברי ar | 33 בית . . ובית ba ובני . . בני r | 34 ארעהון b ארעא ar | 34 ליתבי ba לכל יתבי r | 39 ¹ולא ba לא r | 40 בה ba תמן r | 41 מצפונא b מארע ציפונא ar | 44 לדיר (והיא a) והוי ba וחאיל דיר r | 45 יתבי ba > r.

LI 5 ארי + אמר ייי כדנן a | 6 תלקון br תתקטלון a | 7 מכל ba ככל r | 7 פורענותא ba פורענותה r | 10 יי דעביד ba דיהוה r | 11 פורענות br ופרענות a | 16 מתניה br מוהביה a | 19 חולק ba >

r | 20 עממין + סניאין a | 25 תוקפא br תקיפיא a | 27 עלה[3] + עממיא
a | 29 בכל ba > r | 30 קרבא ba > r | 42 דסני br בסני a | 55 ווירימון
ית קלהון באתרגושת ba > r | 57 דלא ייתון b ולא ייחון ar | 63 ית
+ כל r.

LII 6 מיכל ba לחמא r | 8 במישרי ba ובמישרי r | 10 ברבלתה
b > ar | 16 בחקלין ובכרמין ba בכרמין ובחקלין r | 20 ותורי תרי עסר
br ותרי עשר תורי a | 20 בבית b לבית ar | 21 סחור סחור ba > r |
29 לנבוכדנצר + אגלי r | 29 תלתין br ותלתין a.

Hosea.

I 2 נבואה br > a | 3 לא + יתובון a | 4 שומהון + עמא a |
4 וטעו ba למטעי a | 4 ובתר כן תבו אף br תבו r | 4 ית + ואסער
r | 4 דבביתאל + ודי בדן a | 6 ואוסיפו + עוד a | 9 ואמר + יהוה
ליה r | 9 מימרי ba ומימרו r.

II 1 כד עברו ba על דעברו r | 1 על + פתגמי a | 4 עובדהא ba
עובדיא r | 5 עד לא ba על דלא r | 5 דחל + רגזי a | 7 ארי[2] b
לפולחן רבוני ar | 7 כל b וכל ar | 8 כמא דסינין ba > r | 9 דהוות
br לרבוני a | 10 וחמרא ba חמרא r | 11 בעדן[2] ba בזמן r | 15 דמסקא
b ומסקא a והות מסקא r | 18 לטעות עממיא b לטעוותא ar | 21 bis
und 22 ואקימנכון ba ואיקיימיניך r | 21 לעלם ba לעם r | 21 ובחסדא
ba בחיסדא r | 22 ותדעון ba ותדעין r | 23 (ל)צלותכון ba צלותהון
r | 23 אפקיד ba ואפקד r | 24 וחמרא ba חמרא r | 25 ואקימנכון ba
ואיקיימינון r | 25 יהוה + יומר r.

III 1 וכל כדן ba ועל כדין r | 1 בחבריה b בחמריח ar | 2 ויהב
ית sic! b ויהבית ar.

IV 1 בני br בית a | 2 ומולדין ba מולדין r | 9 ככהנא br לכהנא
a | 9 קודשיהון b קדשיכון a קדשי כן r | 12 מבתר br בתר a | 15 לא[2]
b ולא ar | 15 ולא[1] ba לא r | 16 בסני ba בי מסני r | 16 ידברנון ba
יבדרינון r | 16 בחיר ba > r | 17 פולחנא ba פולחני r.

V 1 דינא ba דחלתי r | 3 ארי ba > r | 6 שכנתי b שכינתיה ar |
7 עממיא + כען a | 8 דאמליכו + עליהון ar | 8 דמגבעתא + בנימין
a | 8 שמואל + נביא ar | 8 במקדשא b בבית מקדשא ar | 13 לאסאה
להון b לאסאה לכון ar cf. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte
zu der Stelle | 14 ארים + מחת a | 15 אתוב br ואתוב a.

VI 3 נרדוף br ונרדף a | 3 כלקישא ba וכלקישא r | 4 מא אעביד
לכון דבית אפרים fehlt bei Buxtorf cf. die Bemerkung der Londoner
Polyglotte zu der Stelle | 5 על כן דאזהרתנון ba על דאוחרתינון r |

7 קומי ba מימרי r | 9 למשרין ba למיבז משיריין r | 10 שנו ba > r |
10 דנויר b דנזרת a דנור r | 10 בביתאל + ובדן a | 11 חוביהון b
חובין ar | 11 חובין b קיצא ar.

VII 1 ויתגלין b יתגליין ar | 2 לא b ולא ar | 4 כולהון ba וכולהון
r | 4 דאולהון b דאוי ליה ar | 4 ממצרים ba מארעא דמצרים r |
6 לעצת br למעבד עצת a | 8 בית אפרים בעממיא אנון אתערבו
fehlt bei Buxtorf cf. die Bemerkung der Londoner Polyglotte zu der
Stelle | 8 אפרים bis ba ישראל r | 8 אתערבו ba יתרבו r | 6 ידעין +
עליהון | 15 ויסורין a | 12 יסורין br דמן ba > r | 11 למדחל מן קדמי a
ba > r | 15 לאוספא חשבין b מוסיפין לחשבא ar | 16 מעמקית br
מעקימות a.

VIII 2 דאתיא br דאיתי a | 2 מצלן קדמי ואמרין ba קדמי מצלן
r | 6 והוא[1] b והוא ar | 7 בית br ארי בית a | 8 ביה צרוך br אמרין
בה צרוך a | 11 להון ba ליה r | 13 אנון ba ואינון r.

IX 1 ולא ba לא r | 3 לאתור b ולאתור ar | 6 בהון b > ar | 7 נביי
קושטא ba > r | 7 ותקיפו b תקיפו ar | 10 עינא b מבוע ar | 11 ולד
לא יסנון ba וולד ולא יסנון | 13 בניהון b ביניהון ar | 16 נופיה br
טרפה a.

X 1 גפן[1] ba > r | 1 נציב b דנציב a נסב r | 2 יבוז br ויבוז a |
4 עליהון + עקא r | 8 דמותא b > ar | 11 יתהון br יתכון a |
11 מצוריהון br מצואריכון a | 11 אשריתי ba ואשריתי r | 12 דקושטא
b דוכו ar | 13 לכון b > ar.

XI 2 לטעותא ba לבעליא r | 4 במגרת b כמגדת a במגדת r |
4 בלחיאתהון b בלחיאתא a בלחותא r | 8 אבדרנך ba אבדינך r |
8 כבני b כעובדי ar | 9 אתנוללו רחמי b מתג(ו)ללא רחמת אבהתכון
a כעובדי בני r | 9 ביניכון ba במימרי דביניכון r | 9 עוד + ית r |
11 דיתבא br דתאיבא a | 11 שובכא b שובכהא ar.

XII 1 ובכולהון b ובניכלין ar | 1 ישראל ba יעקב r | 1 בפולחנא
דיווי + a | 4 יעקב + אבוכון a | 6 משה + יהוה ar | 7 דאלהך[1] br
דיווי אלהך a | 9 חובכון b חובין ar | 11 דאפקתך ba > r | 12 ברם
ללמא הוו + r | 13 הלא ba הא r.

XIII 1 מתרברבין b מדרברבין ar | 1 דתבו br דחבו a | 1 עד b
על ar | 2 מטען br אמרין a | 3 וכתגנא + דעדי r | 4 אלא + לתאיבין
r | 5 צורכיהון b צורכיכון ar | 7 כליתא ba לשחלא r | 9 בית ישראל
עובדיכון ba עובדיכון בית ישראל r | 9 לאוריתא b לאוריתי ar |
12 חטאיהון b חוביהון ar | 13 הוא b והוא ar | 13 ארי b > ar |
14 קטול מיד br מדקטול a | 14 על[1] b ועל ar.

XIV 3 ונתקבל br ותקבל a | 3 מדבחא b מדבחך ar | 5 ארחמנון
כד יתובון בנדבא ba > r | 8 ויחון ba ייחון r | 8 יהי br ויהא a |
9 אנא[2] ba > r.

Joel.

I 12 רמונין br ורמוניא a | 12 כל br וכל a | 14 דיי אלהכון
ba דאלהכון r | 15 יוי[2] ba > r | 16 הלא br הא a | 20 חיות ba
בעירת r.

II 1 תקעו br נביא אמר תקעו a | 1 יכיבו b ויכיבו ar | 1 יומא
+ דעתיד ar | 5 כקשא ba קשא r | 8 לאתר b ולאתר a ובאתר r |
8 שליחין + אזלין ar | 13 וקשוט b > ar | 14 ביה b בידיה ar |
17 אלהכון b אלההון ar | 19 וחמרא ba חמרא r | 20 לימא[1] ba > r |
20 רוחיה b ריחיה ar | 22 תרחלון ba תרחלין r | 24 (ובידיא r) וביריא
משחא br ומשחא a | 25 אומיא b > ar | 25 ושלטוניא ba שלטוניא
r | 26 עמי + בית ישראל ar | 27 בית br בני a | 27 בית ישראל[2]
b > ar.

IV 4 ואם ba אם r | 5 חמדתא b חמדתי ar | 9 עבדי[2] br מגיחי
a | 18 יהי נפק ומשקי b יפוק ויהי משקי a יהי נפיק ויהי משקי r.

Amos.

I 1 שבטא br > a | 8 ואתיב + ית a | 13 ארע br > a | 15 רוח
ba זיקא r.

II 1 בביתא br בביתה a | 7 לאחלא ba לאפסא r | 11 האף ba
הברם r | 13 דעיקא ba דפייקא r | 15 יקום br יתקים בקרבא a |
16 ביומא b בעידנא ar

III 1 בית b בני ar | 7 לא b לא אם a > r | 13 קבילו b שמעו ar.

IV 1 דבטורא ba דבכרכא r | 1 אשלטונא br אי שלטונא a |
2 במימריה b > a בשום r | 2 בקודשיה ba קודשיה r | 3 כנישין b
כנשין ar | 3 יתהון b יתכון ar | 5 בית b בני ar | 7 מטרא[3] ba > r |
12 מה b דא ar | 13 לאיתאה ba ולאייתאה r aber die Copula ist als
Correctur zugefügt.

V 2 שתא ba בנתא r | 2 הדא b חדא ar | 2 לית b וליתּ ar |
3 בה[2] ba > r | 5 ארי + סנגדי במסייא r | 6 אל לטעותא בבית ba
בביתאל לטעוותא r | 8 קדם + ייי a + מן r | 8 Zu ומבדר vgl. die
Bemerkung in der Londoner Polyglotte | 9 כרכי b כרכיהון ar |
10 בשערי בתי b בית a בבית r | 11 בתי גזית ba בתין פסילן r |

12 חובתכון ba תיובתכון r | 15 דיוסף ba דישראל r | 26 · · צלמיכון
טעותכון ba טעוותכון · · צלמיכון r.

VI 1 וכל דמן ba ומדמן r | 2 דטבין b הטבין ar | 5 דמנן b
דמנגנין a דממנן r | 6 דיוסף ba דישראל r | 8 אלהא דישראל b
אלהא צבאות ar | 8 דביתיה b רבותיה ar | 10 לאפקא ba לאפסקא
r | 12 יתרדי br יהא רדי a.

VII 2 כד b עד לא ar | 2 דיעקב b דבית יעקב ar | 5 יעקב
+ ארי r | 6 דא + אף היא ar | 7 ייי br מימרא דייי a | 7 קאם b
מעתר ar | 9 ומקדשי + בית r | 14 אית לי b לי a לי נייח r | 14 עמא
b עמי ar | 14 ישראל ba > r | 16 בשמא דייי b > ar.

VIII 3 וימר b דיימר ar | 11 למיכל + לחמא r | 11 למשתי
+ מיא a + מוי r | 12 ומצפונא ba מציפונא r | 13 ביומא br בעדנא
a | 14 דחלתא br דחלתך a.

IX 1 עמום ba > r | 1 טפי ba לאנהרא עובדיהון הי כפום r
2 שנאיהון ba > r | 2 בטורין ba בינונין r | 3 וטמרון br ידמון לאטמרא
a | 3 מן קדם מימרי b מן קדמי a מן קדם מימרי r aber hinter בניסי
ימא gestellt | 6 וכנשתיה ba וכנישתא r | 6 נהרא br ימא a | 8 ושיצאה
b שיצאה ar | 8 ישראל ba יעקב r | 9 מניה br > a | 10 תיתי ותוחי
ba תוחי ותיתי r | 11 דבית דויד ba דדויד r | 11 וכנישתהון br
ומפגריהון a | 11 משריתא br משריתה a | 12 דירתון b דיתסנון
ar | 12 עליהון + אמר יהוה ar | 12 ייי b > ar | 14 ויתובון b
ויתבון ar.

Obadja.

4 מתמן + במימרי r | 5 ואם ba אם r | 7 לחם + אכלי a |
8 מכרכא b מכרכא רבא a מטורא r | 9 יתבי ba > r | 9 מכרכא
+ רבא a | 11 אף br ואף a | 12 בעדן br ביום a | 14 ודמסרתא +
ית a | 16 דקודשי + כין ar | 18 ייי b במימרא דיהוה ar | 21 כרכא
+ רבא a | 21 דייי + קריב a | 21 כל ba > r | 21 ארעא + ותהי
מלכותא דייי קים לעלם ולעלמי עלמיא a.

Jona.

I 7 מה b מן ar | 8 מה br מן a | 8 אי דא b ומה a ואידא r |
15 ונסיבו ba ונטלו r.

II 4 עדו br עברו a | 7 ארעא b וארעא ar | 7 ואת קריב br
ואתקרב a | 9 מאתר b דמאתר ar.

III 5 ואסרו b ולבשו ar | 7 תורא b תורי a ותורי r | 9 עלוהי b
עלנא ar | 9 מן קדם יי ויתוב מתקוף רוגזיה ba > r | 10 יוי¹ + ית
r | 10 מלל ba נזר r.

IV 2 דהויתי + קיים ar | 2 חננא ורחמנא ba רחמנא וחננא r |
7 ית¹ ba > r.

Micha.

I 7 ידקרון ba ידקקון r | 8 בשולליא b בשביא a בשיליא r |
9 דבית ba > r | 10 יתפלשון b > ar | 10 רישיהון b רישיכון ar |
11 יתבי b מיתבי ar | 11 במרד b במרר ar | 12 ומסרבא² br
מסרבא a.

II 2 נבר² ba ונבר r | 3 על + עם ar | 4 ואליא ובעניתיה ba
באיליא ובעינוייא r | 10 אנון b אתון ar | 10 בדיל² ba ובדיל r |
12 כלכון ba כולהון r | 12 תמן b תהימן a המן r cf. die Bemerkung
in der Londoner Polyglotte z. d. St.

III 1 ית ba > r | 2 אנסין ba ואנסין r | 5 מוכיל bis b מוביל ar |
8 ודין דקשוט וגבורתא ba > r | 11 ונביהא br ונביי שקרא a |
11 מסתמכין ba רחיצין r | 11 תיתי br תעול a.

IV 2 מתקן br > a | 3 סיפין וזין ba זין r | 5 ויתובון b ויתבון ar |
5 יהכון b יחובון ar | 5 במימרא b בשמא ar | 6 ודאבאשית ba
ודאיתבאש r | 8 דירושלם ba דישראל r | 9 וכען ba כען r | 10 תמן bis
br ותמן a | 11 אימתי br > a | 13 ותגמרין br ואגמר a | 13 עלמא br
ארעא a | 14 כען ba וכען a.

V 1 כזעיר br דזער a | 1 די ba וד׳ r | 4 שלמא + יהי r | 4 מלכין
ba פרנסין r | 7 דיעקב b דבית יעקב ar | 8 תתקף ba תקוף r | 10 קרוי
ba > r | 14 ית ba > r.

VI 1 דון b אתוכח a דין r | 1 תוריא br אבהתא a | 1 רמתא br
אמהתא a | 2 דינא + סדר a | 3 מא + או r | 4 נביין ba נביי r |
8 היחוה ba איתחוה r | 9 לשמא b לשמא דייי a לשמך r | 14 למרע
ומחא + r.

VII 2 מסרין br מצדין a | 3 דאשלם b ואשלם a הא אישלים r |
6 ארי + בעידנא ההוא ar | 6 מקילא b מתקלא מקלא a מקלה r |
7 ואנא br אמר נביא ואנא a | 8 תחדון b תחדין a תחדן רומי r |
9 ירושלם + כס a | 10 ותחזו b יתחזין a ותחזי רומי r | 10 במפלתהון
b במפלתה(א) ar | 12 תוקפא br תקפהא a | 14 פרנס br אמר נביא
פרנס a | 14 בחורשא br כחרשא a | 14 ויתפרנסון ba יתפרנסון r |

15 מפקהון br מסקהון a | 20 טבות br וטבות a | 20 נבי b > ar |
20 טבון + וקשוט כמא a.

Nahum.

I 3 עתיד יי לאתפרע b > ar | 3 לאוריתא b לאוריתיה ar | 6 ¹כד
ba אם כד r | 6 ברחמתא br ברחמנותה a | 6 ²רוגזיה br חמתה
a | 8 עם br לכל a | 9 עליכון כבית b בבית a בית r | 9 רוח
בתר br > a | 10 כן ba > r.

II 1 ארעא דישראל br ישראל a | 6 יבנון b ויבנון ar | 7 אתפסקא
ba איתפתחא r | 8 אזלן ba ואזלן r | 10 כל br מכל a.

III 3 ולהוב b להוב ar | 3 לית b ולית ar | 3 יתקלון ba ויתקלון
r | 4 ריו br חן a | 8 מימא b מי ימא ar | 9 סומכתהא br סמכותא a
11 דבבא ba דבבנא r | 13 אתפתחו br אתפתחא אתפתחו a und dies
scheint auch r ursprünglich beabsichtigt zu haben cf. die Bemerkung
Lagardes zu der Stelle | 13 אכלת ba שיציאת r | 16 יתסלוניך ba
יתסנניך r | 17 לאן ba > r.

Habakuk.

I 3 בזוחין b ובזוחין ar | 8 וירבון ba וירדון r | 9 קדים b > ar |
13 ולמא br למה a | 13 את ba אנא r | 15 בחרמיה b בחרמי ar |
16 מיכלי b מיכליה ar.

II 1 ומסכינא b ומסכינא אנא a מסכינא r | 3 ²ולא ba לא r |
4 רשיעיא + בלבהון r | 4 אמרין + בלביהון a | 5 ²ולא ba לא r |
8 דישראל ba > r | 13 הא br הלא a | 13 כאשתא ba תקיפין תסיף
אשתא r | 19 הא ba והא r.

III 1 Hinter רשיעיא bringt r einen langen Zusatz haggadischer
Art | 1 קדמוהי + בית ישראל r | 2 דחלית יי ba מא דעבדתא
r | 2 עובדך + מבראשית ודחילית יהוה כמא וחסינין ניסך r |
4 כזהור + יומי r | 5 בשלהובית ba כשלהובית r | 6 בחוביהון ba
כחוביהון r | 8 מלכיהון b מלכון a מלכין r | 8 ²על ba ועל r | 8 אתגליתא
+ קיימך בדיל בגבורתך r | 11 Hinter נבעון bringt r einen längeren
Zusatz nach Jos. 10 | 11 עמך br ועמך a | 13 ותברתא ba תברת r |
13 סנאיהון b סנאיהון תדרוך מלכי סנאיהון הדרכתא a סנאיהון r | 14 מחשבן
+ בישן ar | 14 דברתנון br תברתנון a | 14 דרחיקו b דרחקו ar |
16 מלכיא ba מלכי r | 16 לחכיטיא b לחכימי ar | 16 ועית br נעית a |
16 עמי ba עמיה r.

Zephanja.

I 1 יי + דהוה r | 4 ואדים + ית a | 4 וית ba ית r | 10 עופא br
לא + עופלא a | 10 גבעתא ba גבישתא r | 11 כל[1] b > ar | 12 ואף + לא
r | 17 לעפרא b כעפרא ar | 18 יתבי ba רשיעי r.

II 1 עמא הדא ba עם דרא r | 2 דנשבא ביה b דנסבא ar |
4 אשדוד + כיד r | 7 דכרנהון + לטבא ar | 11 דיי b ייי a יהוה
תרעהא a תרעא b תרעיא a | 14 ויסגדון לה + ארעא r | 11 אמר
r | 14 תרעא b תרעה ar.

III 2 שמעית b שמעת ar | 2 דאלהא b דאלהה ar | 5 לית ba
ולית r | 7 ולא ba לא r | 9 למפלח ba ולמפלח r | 10 כקורבני b
כקורבנין ar | 11 ארו ba > r.

Haggai.

I 4 בנסרי b בכיורי ar | 9 מתפנן br מסתכלין a | 11 חורבא br
יובשא a | 12 אלההין[2] + לוותהון r | 14 אלהא b אלההון ar.

II 7 חמדת ba רינוג r | 10 ביד ba עים r | 12 היסתאב b הייתאסר
ar | 13 יקרב ba יגע r | 19 יומא b מן יומא ar | 23 ואשרנך b
ואישווינך ar.

Zacharja.

I 5 לעלמא לא ba לעלמא קיימין בקושטא לא נבייא לעלם r |
15 דשרן ba דשלן r.

II 1 מלכון ba מלכין r | 2 מן אלין ba מלכוותא מה אילין r | 2 וית
ba ית r | 3 אומנין ba חרשין r | 4 אינש + שבקא ar | 10 אכלו ba
ייא אכלו r | 10 אתכנשו + ואיתו r | 15 לאתנבאה br > a.

III 2 יזיף b יגער ar | 2 ויזיף b ויגער ar | 4 ואמרו b אימרו ar |
4 זכוך b זכוואן ar | 7 רגלין + קלילין a | 8 וחברך ba וחנניה מישאל
ועזריה חברך r | 9 עינין ba > r.

IV 2 לבוציניא + דדהבא r | 6 במימרי br ברוח מימר קדשי
a | 7 חשיב(א) + רומי r | 7 משיחיה b משיחא ar | 9 ותדעון ba
ותידע r | 9 לאתנבאה לכון br לותכון a | 10 כאלין br באלן a.

V 5 מלאכא + דייי a | 6 ואמר הא ba והא r | 9 לביני מלכות
עממי ארעא b > ar | 10 עמא + הדן a.

VI 5 כארבע br בארבע a | 7 והליכו ba הליכו r | 10 ביומא ba
בעידנא r | 13 זין br זיו a | 13 רב ba משמיש r | 15 אם ba > r.

VII 3 האמנע נפשי ba האיתמנע עצמי r | 4 יי + צבאות a |

6 אתון אבלין ולא(ו)טבא לכון + לכון ar | 10 ותיור br ניור a | 10 עם ba
> r | 12 ית + מלקבלא ar | 13 צלותהון + אקבל ar | 14 על דשוויאו
ba ושויאו r.

VIII 4 בשוקי b ברחובי ar | 9 די ba דיהוה r | 14 תבית ממימרי
b תב מימרי ar.

IX 6 ויתובון b וייתבון ar | 6 דלית להון אבא + כנוכראין a |
7 דמה ba דמא r | 9 ובועי b יבבי a יבעי r | 13 בבית b כבית ar |
15 ויקטלונונון b ויקטלונון a ויקטלינון r | 16 בעדנא ba ביומא r |
17 בכנשתא ba בבי כנישתא r.

X 2 שקרא בנבואת ba > r | 3 יהודה ba יעקב r | 5 נברי ba
כניברין r | 11 לאבהתהון b + במעברהון a לאבהתכון במעברהון r.

XI 4 אלהי ba אלהים a | 4 עמא br ית עמי a | 6 הא ba והא r |
7 אתפליטו br ואתפלטו a | 7 וקצו ba קצו r | 10 דנור b דנורת a דינור
r | 10 בני b לביני ar | 11 חשיכי br וחשיכי a | 12 ית ba > r |
13 ורמי[2] b דייו a > r | 13 רבא + אמרכלא[1] ar | 14 ית + ואיתיתי
ar | 14 ואגליתי br ואגליו a | 14 בית ba בני r.

XII 2 ביד b כיד ar | 11 ברמות גלעד + טברמון a | 12 בית[1] ba
שלמה מלכא דבית r | 12 נבריהון[2] לחוד ba > r | 12 נבייא + נתן
בר דוד r | 13 שמעי ba מרדכי בר יאיר בר שמעי r | 14 ורעיתא
+ דישראל r.

XIII 3 אתנביתא ba מלילתא r | 4 כד(י)בין br שקרין a | 6 ידך
ba ידנא r | 7 ית[2] ba > r | 8 יסופון br ויסופון a.

XIV Am Anfange von 4 bringt r einen längeren Zusatz eschatologischer Art | 8 יפקון מי מבוע ba יהי נפיק מבוע דמיין r | 9 ולית
ba לית r | 11 קטלא b וקטלא ar | 14 חיל b > ar | 16 יסקן ba
ויסקון r | 18 Zu תסק vgl. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte '
18 לא[2] ba ולא r | 18 ית[1] + כל r | 20 על br כל a | 20 כרובת ba
כרורת r | 21 מקדשא br > a.

Maleachi.

I 1 ד(מ)יתקרי שמיה עזרא ספרא br > a | 4 יימרון ba תימרון
r | 4 יהוה + דאיתי ar | 5 ואפתי b דאפתי ar | 6 דאתון מיקרין קדמי
br יקרי a | 7 ואם תימרון ba והויתון אמרין r | 7 מרחק[2] ba רחיקנא
יתך r | 7 כדאתון b בדאתון ar.

II 2 אם ba ואם r | 5 אוריתי br אוריתא a | 6 וברעותא b
ובתריצותא ar | 11 דרחם ba > r | 12 לא יהי ליה b וישיצינה

a > r | 17 כדאתון b בדאתון ar | 17 דעביד אלהא ba דעביד אלהא r.

III 1 ביה[1] ba > r | 2 ממסי br מדכי a | 4 ויתגלי b ויתקבל ברעוא a ויתקבל r | 6 ישראל ba יעקב r | 9 בית ישראל + עמא a | 10 נביא אמר ba > r | 20 בזכו b דזכו ar | 22 לאלפא יתהון ba > r | 24 כל ba ית r.

La mort et la sépulture de Jacob.

Par C. Bruston.

Il est inutile de démontrer à nos lecteurs que l'histoire de Jacob et de Joseph, comme les autres récits du Pentateuque, provient de plusieurs sources différentes. Nous nous bornerons à observer que, tandis qu'on a constaté quatre documents principaux dans la première partie de la Genèse, dans l'Exode et dans les livres suivants (sans compter le Deutéronome primitif)[1]), on ne peut en distinguer que trois dans l'histoire de Jacob et de ses fils : les deux élohistes et un jéhoviste, vraisemblablement le premier.

Chacune de ces trois sources racontait à sa manière la mort et la sépulture de Jacob, et le début de chacun de ces trois récits est facile à distinguer : on a remarqué depuis longtemps que l'histoire des derniers moments de Jacob commence trois fois (47, 28; 47, 29; 48, 1).

---

[1]) Wellhausen, Budde, Kuenen etc. dans les premiers chapitres de la Genèse; moi-même dans les chapitres suivants et dans les premiers livres historiques en général. V. *Les 4 sources des lois de l'Exode* (1883) et *Les deux Jéhovistes*, 1885.

I.

Recit du 1r élohiste.

Le premier de ces récits, celui du 1r élohiste, est le plus facile à reconstituer. On reconnaît sans hésitation son style et ses idées dans 47, 28; 48, 3–6; 49, 28—33; et 50, 12 et 13 : Jacob adopte les deux fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, recommande à ses enfants de l'enterrer dans la caverne de Macpéla; et ses enfants se conforment à ce commandement.

Seulement, l'ordre dans lequel se trouvent actuellement ces quatre fragments n'est pas très satisfaisant. Jacob ne peut pas s'adresser à Joseph (48, 3) sans que celui-ci soit venu auprès de lui. La venue de Joseph a été racontée d'après les deux autres sources (47, 29; 48, 1 et 2); mais il n'y a rien dans ces textes qu'on puisse être tenté d'attribuer au 1r élohiste. Faut-il donc supposer que cet auteur racontait, comme les autres, la venue de Joseph et que le Rédacteur a supprimé cette portion de son récit, pour me pas répéter trop souvent la même chose? Cette supposition n'aurait rien, en soi, d'invraisemblable. Mais il me paraît plus simple d'admettre, au lieu d'une suppression, une interversion. Supposons que le texte primitif du 1r élohiste fût rangé dans l'ordre suivant : 47, 28; 49, 1a. 28b—32; 48, 3—6; 49, 33; 50, 12 et 13; alors le récit n'offre plus aucune solution de continuité : A l'approche de la mort, Jacob *appelle ses enfants*, les bénit, leur recommande de l'enterrer à Macpéla, dit à Joseph, en particulier, qu'il adopte ses deux fils. Puis il meurt, et ses fils emportent son corps à Macpéla.

Or, il n'est pas difficile de voir pourquoi le Rédacteur a fait cette interversion. Il a voulu naturellement rapprocher le récit sacerdotal (ou 1r élohiste) de l'adoption d'Ephraïm et de Manassé du récit parallèle du 2d élohiste (48, 7 ss.). Plus loin, il eût été tout à fait étonnant : les

fils de Joseph ne pouvaient pas être adoptés et bénis deux fois.

Pour avoir reconstitué le récit 1^{r} élohiste sous sa forme primitive, il ne nous reste plus qu' à faire observer que 49, 33β (et il retira ses pieds dans le lit) ne peut naturellement provenir que du document qui a raconté que, pour recevoir Joseph, Jacob avait fait effort et s'était assis sur son lit (48, 3), c'est à dire du 2^{d} élohiste, — dont nous allons maintenant essayer de reconstituer le récit.

II.

Récit du 2^{d} élohiste.

La tâche est plus difficile. — Il est clair que les passages suivants lui appartiennent, sinon en entier, du moins en majeure partie : 48, 1 et 2. 8—22; 49, 33β; 50, 1—11. 14—26. Mais ces textes ne forment pas un récit suivi et cohérent, comme celui que nous venons de reconstituer.

D'abord, n'est-il pas étonnant que Jacob, quand Joseph vient le voir, demande qui sont les deux enfants qui l'accompagnent (48, 8 ss.), avant d'avoir rien dit à Joseph luimême? Il est vrai qu'il lui a parlé, d'après le 1^{r} éloh. (48, 3—6) et même d'après la troisième source (v. 7); mais cela ne prouve rien pour le 2^{d} élohiste.

2°. Il est clair que le discours de Jacob à Joseph (48, 21 et 22) est mutilé, qu'il ne pouvait pas se terminer ainsi.

3°. D'après 50, 5 et 6, Jacob avait fait jurer à Joseph de l'enterrer dans *son* sépulcre, *qu'il s'était creusé* dans le pays de Canaan. Or, on ne trouve rien de pareil dans les textes antérieurs. Nous voyons bien que Joseph avait juré à son père (47, 31), mais c'était de l'enterrer dans le *tombeau de ses pères.* Le קֶבֶר creusé par Jacob (50, 5) peut-il provenir de la même source que la קְבֻרָה des pères de Jacob? Je ne le pense pas.

Il est certain, cependant, que le serment dont parle Joseph (50, 5 et 6) est bien celui qu'il a prêté en 47, 31. De plus, la mention du *lit* (הַמִּטָּה) prouve que ee verset (47, 31) est du même auteur que 48, 2 et 49, 33 β, c'est à dire du 2d élohiste. Mais cette considération prouve, en même temps, que ce verset n'est pas à sa place, car pour pouvoir se prosterner sur le chevet du lit, il fallait que Jacob se fût auparavant assis sur son lit (48, 2). C'est dire que 47, 31 devait se trouver primitivement à la suite du discours de Jacob à Joseph (48, 21 et 22), qui s'arrête si brusquement sur la donation de Sikem à Joseph.

Il en résulte qu'après avoir donné Sikem à Joseph, Jacob lui faisait jurer de l'enterrer dans le sépulcre qu'il s'était creusé (cf. 50, 5), et que Joseph le lui jurait. De là à conclure que sépulcre creusé par Jacob était à Sikem, où il avait demeuré longtemps d'après cet auteur (Gen. 33, 19), où il avait acheté un champ et où les os de Joseph furent déposés plus tard, toujours d'après le même auteur (Jos. 24, 32), il n'y a vraiment pas bien loin.

Ce qui confirme encore ce résultat, c'est que les mots de Jacob cités par Joseph: "Voici, je vais mourir" (50, 5) sont manifestement empruntés à 48, 21. Ceux qui suivent devaient donc aussi se trouver à la suite du même texte; et de même aussi la mention du serment fait par Joseph à son père.

Remarquons enfin que Joseph, au moment de sa mort, fait aussi jurer à ses frères d'emporter ses os, dans des termes semblables on analogues à ceux de 48, 21 (cf. 50, 24 et 25).

De tout cela nous concluons que l'ordre primitif du récit 2d élohiste était celui-ci : 48, 1 et 2. 21 et 22 (.... cf. 50, 5); 47, 31; 48, 8—20; 49, 33 β ...; 50, 1—11 .... 14—26 : Apprenant que son père est malade, Joseph va le voir avec ses deux fils. Jacob s'assied sur son lit pour le recevoir. Il lui promet que Dieu ramènera son peuple

en Canaan; il lui donne Sikem et lui fait jurer de l'enterrer [dans le sépulcre qu'il s'y est creusé]. Puis il bénit les fils de Joseph et place Ephraïm avant Manassé. Après sa mort, Joseph va avec un grand cortège d'Egyptiens l'enterrer en Canaan. Ils arrivent à l'aire d'Atad, *au delà du Jourdain.*

Le rédacteur a supprimé le reste du récit de la sépulture. Il est clair qu'il ne pouvait pas faire enterrer Jacob à Sikem, puis à Macpéla, ou l'inverse. C'est déjà beaucoup que pour le faire transporter à Macpéla, il ait conduit les Egyptiens au delà du Jourdain! Ce détail, si étonnant dans le texte combiné, l'est beaucoup moins dans le texte du 2d élohiste, puisqu'il s'agissait d'aller à Sikem.

Le dernier fragment (50, 14—26) ne rentre pas dans notre sujet; il est inutile de la résumer.

III.

Récit du jéhoviste.

Après la reconstitution des deux premiers documents il ne reste pour le 3e que les textes suivants : 47, 29 et 30; 48, 7 et 49, 1 b—28 γ, dont il serait difficile de méconnaître l'origine jéhoviste: A l'approche de sa mort, Jacob fait promettre à Joseph de ne pas l'enterrer en Egypte, mais de l'emporter et de l'enterrer dans le tombeau de ses pères; et Joseph le promet. Puis il révèle à ses fils ce qui leur arrivera dans l'avenir. Le reste manque, à moins que peut-être le rédacteur n'en ait inséré quelque fragment dans le récit 2d élohiste (50, 1—11). Mais cela me paraît peu probable.

Nous venons de résumer le premier et le dernier de ces trois fragments; nous n'avons pu résumer le second (48, 7), qui ressemble à une épave et n'offre aucun rapport ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit ni même (du moins à première vue) avec le fragment jéhoviste précédent. Pourtant il est bien jéhoviste, puisqu'il fait allusion à 35, 20.

Il est vrai qu'on pourrait être tenté de la considérer comme une addition du Rédacteur (Hupfeld, Schrader, Budde)[1]; et l'on allègue en faveur de cette opinion que le mot *Paddan* ne peut avoir été emprunté qu'au document sacerdotal, qui nomme *Paddan-Aram* le même pays que le jéhoviste nomme *Aram-Naharaïm*. Mais comment le Rédacteur aurait-il eu l'idée de faire en cet endroit une telle addition? Il faut donc supposer qu'il l'avait faite primitivement ailleurs et que c'est par suite d'une erreur de copiste ou d'une transposition de texte postérieure qu'elle se trouve en cet endroit. Elle se comprendrait assez bien à la suite de 49, 31. Mais comment elle aurait pu être transportée de là à deux ou trois pages en arrière, c'est ce qu'il est difficile de comprendre, et l'explication qu'en donne M. Budde est bien compliquée[2]. — Ensuite, il est peu admissible que le rédacteur ait fait une si longue addition entre le v. 31 du chap. 49 et le v. 32, qui se rattache intimement aux versets précédents : c'eût été une parenthèse intolérable. Et d'autre part, à la suite du v. 32 une telle addition n'eût été nullement justifiée.

L'idée que 48, 7 soit une addition doit donc être abandonnée. C'est un fragment jéhoviste, puisqu'il fait allusion à 35, 20. Seulement, il est évident qu'il n'est pas à sa place primitive. Mais puisque c'est Jacob qui parle, sa place primitive ne sera pas bien difficile à trouver.

Quant à *Paddan*, c'est, à mon avis, une faute de copiste au lieu de *Harran* (cf. 29, 4 etc.).

Considérons maintenant le seul endroit où ce verset ait pu se trouver dans l'hypothèse de son origine jéhoviste (47, 29 et 30). Quel est ce tombeau de ses pères dans lequel Jacob veut être enterré? Où a-t-il été question précé-

---

[1]) Impossible de songer au premier élohiste comme Nöldeke, Dillmann et Reuss.

[2]) *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1883, p. 56—86.

demment d'un pareil tombeau? Au chap. 23? Mais ce texte est de l'auteur sacerdotal. Le seul endroit où le jéhoviste parle d'une קְבֻרָה, comme ici, c'est précisement ce texte 35, 20, auquel 48, 7 fait allusion.

Remarquons aussi que 47, 30 offre une difficulté grammaticale qui semble avoir échappé aux commentateurs : "Quand je serai couché avec mes pères, dit Jacob, c'est à dire quand je serai mort (cf. Deut. 31, 16; 1 Rois 2, 10 etc.), tu m'emporteras d'Egypte et m'enseveliras dans *leur* tombeau." Le tombeau de qui? D'Abraham et d'Isaac sans doute, les seuls pères de Jacob enterrés en Canaan. Mais le texte ne comporte nullement une telle interprétation : le sens du mot *mes pères,* dans la locution *je serai couché avec mes pères,* ne peut aucune façon être restreint à Abraham et Isaac; ce mot désigne *les ancêtres de Jacob en général,* tous ses ancêtres dont la plupart étaient morts en Mésopotamie. Le suffixe de קְבֻרָתָם est donc bien étonnant et sujet à caution.

Si maintenant nous joignons à cela que la seule קְבֻרָה dont il ait été question précédemment dans le document jéhoviste est celle de Rachel et que 48, 7, s'il est d'origine jéhoviste (ce qui est, pour dire le moins, très vraisemblable), n'a pu se trouver qu'entre 47, 29 et 30, la conclusion sera, me semble-t-il, facile à tirer. Il est clair que Jacob n'aura pu rappelé le tombeau de Rachel (48, 7) pour demander à être enterré ailleurs qu'auprès de cette femme adorée; le texte jéhoviste primitif portait donc tout simplement בִּקְבֻרָתָהּ "et tu m'enseveliras *dans son tombeau.*"

Le texte jéhoviste était donc primitivement dans l'ordre suivant : 47, 29; 48, 7; 47, 30; 49, 1—28γ . . . . . .

IV.

Combinaison des trois récits.

Ainsi donc, d'après le 1r élohiste, Jacob fut enterré

dans la caverne de Macpéla, d'après le second, à Sikem, et d'après le (premier) jéhoviste, dans le tombeau de Rachel.

Il n'était pas facile de concilier trois traditions si différentes. Le Rédacteur a sacrifié les deux dernières à la première. Pour cela, il a rejeté l'allusion à l'enterrement de Rachel à la suite du discours 1r élohiste de Jacob à Joseph (48, 3—6), changé *son tombeau* en *leur tombeau* et supprimé, naturellement, la fin du récit jéhoviste. Quant au récit second élohiste, il a retranché l'ordre de Jacob d'être enterré à Sikem, qui se trouvait primitivement à la suite de 48, 22; il a cependant conservé la plus grande partie du récit de la sépulture de Jacob d'après ce document (50, 1—11) et n'en a retranché que la fin, qui était décidément tout-à-fait incompatible avec l'enterrement de Jacob à Macpéla. La préférence du compilateur pour le document sacerdotal est visible ici, peut-être encore plus clairement qu'ailleurs.

On se demande pourquoi le Rédacteur n'a pas tout simplement supprimé l'allusion à la mort et à la sépulture de Rachel. Mais nous ne devons pas regretter le scrupule qui l'a porté à la conserver, car sa présence nous a rendu beaucoup plus facile la restitution du texte jéhoviste primitif.

On se demandera peut-être aussi pourquoi, voulant la conserver, il ne l'a par placée au milieu d'un contexte mieux approprié. C'est qu'un tel contexte était difficile à trouver. Nous avons montré plus haut que le seul où elle puisse paraître en peu moins déplacée (49, 31) ne la comporte pas non plus, qu'elle n'aurait été bien placée ni à la suite du v. 31, ni à la suite du v. 32. Ajoutons que, quand on y réfléchit, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'après tout elle n'eût pas été mieux à sa place en cet endroit que là où elle est. Il eût été singulier de faire de ces paroles les dernières qu'eût prononcées Jacob mourant. D'autant plus que c'eût été lui faire dire,

— contre l'intention même et le sens primitif de ces paroles, — qu'il préférait, en somme, être enterré auprès de Léa qu'auprès de sa bien-aimée Rachel [1]).

Puisqu'il voulait conserver ce texte, le Rédacteur ne pouvait donc guère, en définitive, le mettre que là où il l'a mis. Il y est fort mal placé, cela est indubitable; mais il le serait encore plus mal ailleurs.

Zu Maleachi und Haggai.

Von **W. Böhme.**

Mal. 3, 23 f., die Schlufsverse jener Schrift eines unbekannten Propheten, den man sich nach dem irrigen Vorgang des Verfassers von 1, 1 (vgl. die LXX und Vulgata) Maleachi zu nennen gewöhnt hat, werden wohl allgemein als ein ächter Bestandtheil des Büchleins angesehen, indessen mit Unrecht. — Ich gehe von sprachlichen Beobachtungen aus. Statt des bei Maleachi ausschliefslich verwendeten אֲנִי 1, 6 (zweimal). 14. 2, 9. 3, 6. 17. 21 וַאֲנִי 1, 4 steht hier allein אָנֹכִי. Das befremdet um so mehr, als der Prophet für „siehe ich“ weder הִנֵּה אֲנִי noch הִנֵּה אָנֹכִי, sondern הִנְנִי in 2, 3 (גֹּעֵר) setzt und für שֹׁלֵחַ ה׳ א׳ 3, 23 in

---

[1]) Je n'examine pas si le texte sacerdotal primitif portait, en 49, 31 : "C'est là que j'ai enterré Léa [et Rachel]" comme le pense M. Budde. Cela n'est pas impossible; mais on ne peut dire que ce soit très vraisemblable : les Israélites savaient bien où était le tombeau de Rachel. Cf. 1 Sam. 10, 2; Jér. 31, 15. Il est vrai que ceux du sud pouvaient avoir une tradition différente sur ce point, comme sur tant d'autres. Il faudrait alors que le document sacerdotal eût été composé longtemps avant l'époque de Jérémie; ce qui, pour plusieurs raisons, me paraît d'ailleurs vraisemblable. V. Dillmann, Riehm, Marti etc. et mon étude sur *le document élohiste et son antiquité* (*Revue théologique*, 1882).

der analogen Stelle 3, 1 sich der Wendung הִנְנִי שֹׁלֵחַ bedient. Der Tag Jahves wird durch הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה in Jahves Rede 3, 17. 21, durch הַיּוֹם הַבָּא 3, 19 (vorher הַיּוֹם mit dem Prädikat בָּא), durch יוֹם בּוֹאוֹ (des Kommens Jahves) 3, 2, nirgends aber durch יוֹם יהוה (יוֹמוֹ) oder, wie 3, 23, durch die längere Formel יוֹם יה׳ הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא bezeichnet. Einiges Bedenken mag auch der Umstand erregen, daſs der Schriftsteller, obwohl er Israel 1, 5 und 2, 16[1]) nennt, als Ausdruck für das ganze Volk bisher nur כָּל־הָעָם 2, 9 und הַגּוֹי כֻּלּוֹ 3, 9, aber nicht כָּל־יִשְׂרָאֵל (3, 22) gewählt hat. Ferner schreibt Maleachi, soviel er sich auch mit den Vorschriften des Gesetzes beschäftigt, nirgends den Namen des Mose, den wir 3, 22 in תּוֹרַת מֹשֶׁה antreffen, und dessen Erwähnung, wie besonders das N. T. zeigt, für einen Kenner der Thora sehr nahe lag; er redet vielmehr nur von הַתּוֹרָה als der Lehre oder dem Gesetz in 2, 8. 9 (über 2, 7, wo תּוֹרָה ohne den Artikel steht, vgl. weiter unten) und bringt diese Thora in Verbindung mit Levi oder den Priestern; den stat. constr. finden wir einmal in תּוֹרַת אֱמֶת 2, 6. Endlich darf man den scheinbar geringfügigen Umstand nicht übersehen, daſs der Autor unserer Verse bei der so bedeutsamen, in keinem anderen Propheten vorkommenden Ankündigung der Sendung des Elia die von Maleachi bis zum Ueberdruſs wiederholte Formel „(so) spricht Jahve (Zebaoth)" nicht angewendet hat; man sehe dagegen אָמַר יה׳ 1, 2. 13 b. 3, 13, אָמַר יה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 2, 16. אָמַר יה׳ צְבָאוֹת 1, 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14. 2, 2. 4. 8. 16. 3, 1 (wichtig). 5. 7. 10. 11. 12. 13. 17. 19. 21. כֹּה אָמַר יה׳ צב׳ 1, 4[2]). Wenn demnach die Verse Mal.

[1]) 2, 11 ist בְּיִשְׂרָאֵל ו, vielleicht als falsche Lesart, vor בִּירוּשָׁלָם zu streichen, vgl. „Juda und Jerusalem" 3, 4.

[2]) Die in 1, 2 vereinzelt stehende Phrase נְאֻם־יהוה scheint mir eine Glosse, vermutlich eingefügt, um anzudeuten, daſs in וָאֹהַב sowie vor- und nachher nicht der Prophet, sondern Jahve spricht; ein Zu-

3, 23 f. in mancher Beziehung Abweichungen von der Ausdrucksweise des Propheten enthalten, so stimmen sie andererseits in mehreren Punkten mit anderen Schriften überein. Die oben dem Maleachi abgesprochene Verbindung הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ 3, 23 treffen wir in der wahrscheinlich als das Original von 3, 1 anzusehenden Stelle Exod. 23, 20. Die Wendung מֹשֶׁה עַבְדִּי mit ähnlichen gehört dem deuteronomischen Stil und den späteren Nachahmern desselben an, desgleichen die תּוֹרַת מֹשֶׁה (nachexilisch), die Formel אֲשֶׁר צִוָּה in dem gleichen Zusammenhange (Sach. 1, 6 nach חֻקַּי), die Erwähnung des Horeb; der Imperativ זִכְרוּ entspricht dem זָכֹר und זְכֹר in den Aufforderungen zur Beobachtung des Gesetzes (זָכַר fehlt im Mal.). Während der Prophet von den חֻקִּים allerdings in 3, 7 redet, schreibt er מִשְׁפָּט nur im Singular 2, 17 und 3, 5 in der Bedeutung „Gericht, Recht"; die vorzugsweise dem Deuteronomium und seinen Fortsetzungen eigene Zusammenstellung חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים ist dem Mal. fremd. Der Halbvers 3, 23 b wurde wörtlich aus Joel 3, 4 b herübergenommen, an welcher Stelle er wohl zum Theil aus Joel 2, 11 erwachsen ist. Nach der in der Nähe unserer Schrift stehenden Ankündigung Sach. 14, 11 וְחֵרֶם לֹא יִהְיֶה עוֹד wird nach der Voll-

---

satz war hier aber unnöthig, findet sich auch sonst nicht in den Antworten auf die Bemerkung וַאֲמַרְתֶּם בַּמָּה oder ו׳ עַל־מָה vgl. 1, 6. 7. 2, 14. 17 a. 3, 7. 8 mit den Fortsetzungen; 1, 3 ist mit הֲלוֹא, höchstens mit וָאָשִׂים zu beginnen. Zu letzterem Verse gestatte ich mir aufserdem zu bemerken, dafs weder לְתַנּוֹת beizubehalten, noch לְתַנּוֹת (von נָוָה, vgl. תַּאֲוָה u. ä.) zu lesen, sondern לִנְוֹת zu ändern ist, nach der einzigen נְוֹת enthaltenden Stelle Zeph. 2, 6 וְהָיְתָה חֶבֶל הַיָּם נְוֹת כְּרֹת רֹעִים וְגִדְרוֹת צֹאן, in welcher כְּרֹת (gewöhnlich von כָּרָה abgeleitet) nur eine fehlerhafte Variante von נְוֹת darstellt, die vielleicht unter dem Einflufs von גְּדֵרוֹת oder כְּרֵתִים v. 5 entstand. In Mal. 1, 3 erklärt sich die Ueberlieferung לְתַנּוֹת durch das Abirren eines Abschreibers auf das vorhergehende לְנַחֲלָתוֹ.

endung des Gerichtes בַּיּוֹם הַהוּא die Strafe des חֵרֶם nicht mehr vorkommen. Vielleicht hat die Erinnerung hieran auf den Ausdruck in Mal. 3, 24 b eingewirkt; weder ח׳ noch הַחֲרִים begegnet uns sonst in unserem Buche. Die Aehnlichkeit in פֶּן־אָבוֹא וְהִכֵּיתִי mit Gen. 32, 12 פֶּן־יָבוֹא וְהִכַּנִי mag eine Reminiscenz oder ein Spiel des Zufalls sein.

Der Glaube an die Autorschaft des Maleachi bei den in Rede stehenden Versen ist, hoffe ich, durch die vorhergehenden, wesentlich sprachlichen Beobachtungen mindestens stark erschüttert; die Betrachtung des Inhalts ist nun vollends geeignet die bisherige Ansicht zu widerlegen. Wohl ließe sich denken, daß der Prophet, dessen „Strafrede sich so sehr mit äußerlichen Dingen der Gesetzesbeobachtung beschäftigt“, durch die zusammenfassende Schlußmahnung zu erkennen geben wollte, daß „ihm das Einzelne, was er hinsichtlich des gottesdienstlichen Verhaltens seines Volkes wie hinsichtlich seines sittlichen Thuns rügt, eben nur beispielsweise dienen sollte, um zu einem der gegenwärtigen Zeit überhaupt entsprechenden Verhalten zu ermahnen“ (so Nägelsbach-Volck in Herzogs R. E.). Allein die Unrichtigkeit dieser Auffassung, soweit sie die Identität des Verfassers von 3, 23 mit dem das B. Mal. voraussetzt, ergiebt sich durch die Vergleichung des von 3, 23 nicht zu trennenden V. 24 mit 3, 1. Die Annahme, daß M. selbst seinem Buche einen Zusatz angefügt hätte, um die Absendung eines neuen Boten von Jahve außer dem Maleach J. 3, 1 zu verheißen, ist unzulässig; man begreift nicht, weshalb der dort bezeichnete göttliche Gesandte nicht die Function sollte ausüben können, welche in 3, 24 dem Elia zugedacht ist, vgl. Richt. 1, 2—5 die Strafrede des Engels und ihre Wirkung. Nicht minder verwerflich wäre die Hypothese, wonach der Verf. von 3, 1 selbst den dort genannten Maleach als den Propheten Elia nachträglich gedeutet hätte. Vielmehr wird gemäß der gewöhnlichen Bedeutung von מַלְאַךְ יה׳ und in

Rücksicht auf Exod. 23, 20 der in 3, 1 mit מַלְאָכִי Bezeichnete als der Engel Jahves aufzufassen sein, der mit Jahve keineswegs identisch zu denken ist; wie er hier, so sollen in Jes. Cap. 40 die Völker der nahenden Gottheit die Wege bereiten. Dafs der Schriftsteller in 3, 1 nicht seinen eigenen Namen gesetzt hat, erhellt schon daraus, dafs eine solche Redeweise aller Analogie entbehrt. Man würde etwa erwarten: „Da geschah des Herrn Wort zu Maleachi: Siehe ich sende dich“ oder der Eigenname würde in directer Rede wenigstens einen ehrenden Zusatz erhalten wie עַבְדִּי u. dergl. Allerdings hat derjenige, welcher 1, 1 schrieb, oder schon vor ihm ein Besitzer des Büchleins, um den Namen des Autors einer Schrift verlegen, die anonym in seine Hände gerathen war, vermuthlich eine scharfsinnige Entdeckung darin zu machen geglaubt, dafs מַלְאָכִי sich (nach seiner Meinung) als das N. pr. eines Propheten ansehen liefs (vgl. den Namen des Ezechiel in Ez. 24, 24); indessen kann die Kritik diesem Gedanken nicht zustimmen, und nicht einmal das wird man zugeben dürfen, dafs in 3, 1 eine Anspielung auf den Namen Maleachi enthalten sei. Einen Propheten dieses Namens, mag man מלאכי nun als „mein Bote“ oder „Bote Jahves“ deuten (in letzterem Falle als Verkürzung von מַלְאֲכִיָּה), hat es nie gegeben, und die von Nägelsbach-Volck a. a. O. für die Existenz eines solchen Eigennamens vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig, ebensowenig die Steiners in der 4. Aufl. des Hitzig'schen Commentars. Ausgeschlossen ist selbstverständlich auch die Interpretation von מַלְאָךְ 3, 1 als „Priester“, wie הַמַּלְאָךְ Koh. 5, 5 heifsen soll und wie der Priester in der That in dem unächten Vers Mal. 2, 7 in den Worten כִּי מַלְאַךְ יהוה־צְבָאוֹת הוּא genannt ist [1]). Verkehrt wäre es endlich unter dem

[1]) Obiger Vers ist eine, die Aufgabe eines rechten Priesters schildernde Interpolation, durch welche jetzt der starke Contrast des Ver-

מַלְאַךְ יה' einen Propheten zu verstehen. Da man sich indessen für die Möglichkeit dieser Auslegung auf Hagg. 1, 13 berufen kann, so haben wir diese Stelle genauer anzusehen.

Im B. Haggai lesen wir hinter dem Namen des Propheten stets הַנָּבִיא, so 1, 1. 3. (12). 2, 1. 10. Das Fehlen der Apposition in 2, 13 f. hat seinen Grund darin, daſs in beiden Versen der Eigenname in der Mitte einer Erzählung auftritt, an deren Anfang V. 10 schon der volle Ausdruck gebraucht ist. Die gleiche Auslassung von נָבִיא in 2, 20 könnte man geneigt sein dadurch zu erklären, daſs der Prophet nunmehr sich hinreichend bezeichnet zu haben glaubte; allein 2, 20—23 rühren nicht von Haggai her. (Das beweist vor allem die Construction הָיָה דְבַר יה' mit אֶל V. 20 statt mit בְּיַד 1, 1. 3. 2, 1. 10, die nach עוֹד אַחַת מְעַט הִיא V. 6 unnöthige Wiederholung der Weissagung von 6b und 7a in 21, zumal da der in 21 angeredete Serubabel die frühere nach 2, 2 und 2, 4 schon vernommen hat; שֵׁנִית V. 20 weist hier, wie öfter, auf die Thätigkeit eines Ergänzers hin. In 22 hat man wohl das zweite ממלכות zu entfernen, in 7 aber das eine גוים in עַמִּים zu verwandeln, während 14 כֵּן הָעָם־הַזֶּה וְ vor כֵּן־הַגּוֹי הַזֶּה überflüssig steht). In Hagg. 1, 13 tritt nun, ohne daſs ein Grund für diesen Wechsel ersichtlich wäre, statt הַנָּבִיא die

---

haltens der Priester zu dem des Levi (V. 8 gegen 4—6) abgeschwächt und die ursprünglich sich nahe stehenden Wendungen רַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֺן V. 6 und הִכְשַׁלְתֶּם רַבִּים בַּתּוֹרָה V. 8 auseinandergerissen werden. Eingefügt wurde 7 unter Benutzung von 6, vgl. שִׂפְתֵי כֹהֵן mit בִּשְׂפָתָיו, auch תּוֹרָה (ohne Art., s. oben), פִּיהוּ, um welches letzteren willen der Singular כֹּהֵן (Mal. schreibt הַכֹּהֲנִים 1, 6. 2, 1) gewählt sein mag; שָׁמַר steht wieder V. 9, דַּעַת fehlt sonst im Buche. Sind übrigens 2, 8 die Worte בְּרִית הַלֵּוִי, in denen der Artikel auffällt (vgl. לֵוִי 2, 5. בְּנֵי לֵוִי 3, 3), unversehrt oder ist eine (vielleicht stärkere?) Aenderung nach 2, 4 vorzunehmen?

Phrase מַלְאַךְ יה' ein, und für בְּיַד (siehe vorher) finden wir במלאכות, welches übrigens in unmittelbarer Nähe des Substantivs, von dem es gebildet ist, einen üblen Eindruck macht. Demnach kann über die Unächtheit von Hagg. 1, 13, dessen zweite Hälfte aus 2, 4 stammt, und für dessen ersten Theil Haggai gewifs וַיְהִי דְבַר יה' בְּיַד חַגַּי הַנָּבִיא אֶל־הָעָם לֵאמֹר gesagt hätte, kein Zweifel aufkommen, obwohl der Zweck der Einfügung, die wohl ursprünglich eine Randglosse bildete, nicht klar ist. (Auch sonst lassen sich Einschiebungen im Text des Haggai beobachten.)

Verdankt nun auch Hagg. 1, 13 einem Späteren seine Entstehung, so dient doch eben dieser Vers zum Beweis, dafs in jüngerer Zeit auch ein Prophet מַלְאַךְ יהוה genannt worden ist. Darf man aber vermuthen, dafs schon der Verf. von Mal. 3, 23 die Phrase in diesem Sinne kannte und für seine Ansicht von der Wiederkunft des Propheten Elia in dem מַלְאָכִי des Originals 3, 1 eine Stütze, wenn nicht gar den Ausgangspunkt fand? Meines Erachtens läfst sich eine solche Vermuthung entbehren. Wahrscheinlich hat der Urheber der Schlufsverse, und möglicherweise mit ihm eine Anzahl seiner Zeitgenossen, zu der Freundlichkeit Jahves das Vertrauen gehegt, derselbe werde die von Maleachi und Anderen geweissagte Katastrophe seines grofsen und schrecklichen Tages nicht hereinbrechen lassen, ohne sein Volk durch einen Propheten gewarnt zu haben; zugleich hoffte er, dafs es dem letzteren durch seine Bemühungen gelingen werde, wenn nicht das ganze Unglück abzuwenden, so doch einen Theil des heiligen Landes vor dem ihm drohenden Fluche zu bewahren. Weshalb er gerade dem Elia die Stelle des Warners zuwies, darüber sehe man die Bemerkungen bei Hitzig-Steiner. Das Alter der Verse 23 f. ist nicht zu erkennen. Sir. 48, 10 *ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιρούς, κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν* (schwerlich fehlt *καὶ υἱοῦ πρὸς πατέρα*) *καὶ καταστῆσαι φυλὰς*

Ἰσραήλ setzt unsere Stelle schon voraus. Die Bedeutung, welche die wenigen Worte über das Kommen des Elias Mal. 3, 23 f. dereinst in der jüdischen und und christlichen Theologie erhalten würden, hat ihr Verfasser nicht ahnen können. Wie der letzte Vers des Jesaiabuches zur Ausbildung der Vorstellung von der Gehenna beitrug, wie man im letzten Capitel des Daniel über die Auferstehung der Guten und Bösen Aufschlufs suchte, so hat die merkwürdige Weissagung am Schlufs des Maleachi und damit der ganzen Sammlung der prophetischen Bücher keinen geringen Einflufs auf die Ansicht späterer Leser über die Vorzeichen der messianischen Zeit ausgeübt. Jesus selbst hat nach Marcus 8, 11 den Schriftgelehrten das Recht nicht bestritten, unsere Verse auf den Vorläufer des Messias zu beziehen (obwohl vom Messias im Maleachi keine Rede ist), seinerseits allerdings den hier genannten Elia in einen diesem nicht unähnlichen Charakter (wie es scheint), Johannes den Täufer, umgedeutet. Und wenn man wenigstens die Frage aufwerfen kann, ob in jener, den Messias sehnsüchtig erwartenden Zeit Johannes, den sein Volk als einen Propheten ansah (Mr. 11, 32), sich nicht zum Theil durch Mal. 3, 23 f. zu der Art seines Auftretens hat bestimmen lassen, so läfst sich hinsichtlich Jesu der Gedanke kaum abweisen, dafs dieser nach der Gefangennahme und gar dem erschütternden Untergang des von ihm so hoch geehrten Elia-Johannes (vgl. Mar. 1, 14. 8, 13. 11, 30) sich den Eintritt des messianischen Reiches als unmittelbar bevorstehend denken und zu eigener rastloser Wirksamkeit aufgefordert fühlen mufste, welche in ihm und den Seinigen früher oder später (Mr. 8, 29) das Bewufstsein seiner Messianität weckte und erhielt.

Zu Neh. 5, 2.

Im zweiten Heft des Jahrgangs 1886 dieser Zeitschrift veröffentlicht M. A. Altschüller zu obiger Stelle die Conjectur עֹרְבִים statt רַבִּים. Ich gestatte mir zu bemerken, dafs diese schon von Houbigant empfohlene Aenderung im Programm des Stettiner Marienstiftsgymnasiums 1871 „über den Text des Nehemia (erste Hälfte)“ S. 19 f. ausführlich von mir begründet worden ist.

Stolp. **W. Böhme.**

Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze.

Von C. Albrecht.

I.

Nach den verschiedenen Wortklassen, die ein Prädicat bilden können, unterscheiden alle Sprachen Verbal- und Nominalsatz, ersterer ein solcher, in dem das Subject ein (virtuelles) Nomen und das Prädicat ein Verbum finitum ist, letzterer ein solcher, in welchem Subject wie Prädicat (virtuelle) Nomina sind. Werden solche virtuelle Nomina im Subjects- oder Prädicatsstande durch einen selbständigen Satz vertreten, so haben wir einen zusammengesetzten Satz. Demgemäfs beruht der Unterschied der Satzarten auf dem Unterschiede der Wortarten des Prädicats. Wie die Nomina nur Ruhe, Beharren, Starrheit und dergl. bezeichnen können und die Verba Bewegung, Handlung, Entwicklung, so schildert, giebt dem Subjecte eine bleibende Eigenschaft oder Lage der Nominalsatz, so führt der Verbalsatz eine Bewegung oder die Entwicklung einer Handlung resp. eines Zustandes (bei den Verbis neutris)

vor[1]). Ueber die Wortstellung im einfachen Nominalsatze, die in keiner Grammatik der hebräischen Sprache genau angegeben, sondern im Gegentheil sogar oft falsch dargestellt ist, habe ich unter Vergleichung des Arabischen und Aramäischen Tabellen aufgestellt, die die ganze Bibel A. T. umfassen[2]). Ihr Ergebnifs ist das Folgende :

Im Nominalsatze liegt der Hauptnachdruck auf dem Subjecte, hängt an ihm das Hauptinteresse, als an dem Gegenstande, der in einer Lage, einem Zustande befindlich, mit einer Eigenschaft versehen gedacht wird. Die regelmäfsige Wortstellung im Nominalsatz aller semitischen Sprachen ist daher Subject-Prädicat, natürlich abgesehen von der auch hier wie in den meisten Sprachen freiern Wortstellung der Poesie. Leicht ist diese Regel zu durchschauen im Arabischen und daher im allgemeinen auch stets richtig erkannt, schwerer im Hebräischen und Aramäischen. Wir betrachten die Wortstellung des Hebräischen im einzeln nach der verschiedenen Wortart des Prädicats :

A) Das Prädicat ist ein Substantivum :

---

[1]) Bei dieser Begriffsbestimmung des semitischen Nominalsatzes ist abgesehen von den genauen, aber unwissenschaftlichen Aufstellungen der arabischen Grammatiker, die sich nur zum Theil mit dem oben Gesagten decken, cf. Ajrumiyyah ed. Trumpp, München 1876, VI, § 46 ff. Mufaṣṣal ed. Broch, Christiania 1859 und dazu : Beiträge zur Erklärung des Mufaṣṣal von Trumpp, München 1878. 1884, § 24 ff. Ueber den arabischen Satzbau nach den arab. Gramm. von Trumpp, München 1879, II. Ihnen folgen noch : Caspari-Müller und Gesenius-Kautzsch, während andere sogar noch Nominal- und Verbalsatz ungesondert betrachten, so : Uhlemann, Ewald, Winer, Nägelsbach, Müller, hebr. Schulgrammatik § 497—504, engl. Uebersetzung § 125 ff., Hollenberg § 43 b. Die richtige Begriffsbestimmung giebt Nöldeke in seiner syrischen Grammatik § 309 ff., wie auch Stade, Hebr. Gr. § 381 cf. § 180a auf sie die Erklärung der Bildung des hebr. Verbs gründet. Auch sonst giebt sie wahrscheinlich jedermann, der über hebr. Grammatik u. Syntax liest, wie ich sie z. B. von Philippi-Rostock gehört habe.

[2]) Sie werden, soweit es nöthig ist, in dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift zum Abdruck gelangen.

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Gen. XIII 10.

Ausnahmen :

1. Das Substantiv als Prädicat mufs voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt, um es für Ohr und Auge hervorzuheben : z. B. Richt. XVIII 29.

2. Das Substantiv als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist. Letztere Regel, von der wir im Arabischen noch keine Spur finden, durchzieht sonst sämmtliche semitischen Sprachen, und ganz natürlich, denn die hier als allgemein bekannt vorausgesetzte Person erregt nicht das Interesse, wie das, was von ihr ausgesagt wird : z. B. 1 Sam. XV 29;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. Exod. VI 14. 15;

c) in der Frage : z. B. 1 Sam. XVI 4.

Freier ist die Stellung in der Poesie, wo besonders häufig einer chiastischen Stellung zu Liebe einmal das Prädicat voransteht, im zweiten Gliede aber nachfolgt oder umgekehrt : z. B. Ps. XLVI 8. 12.

B) Das Prädicat ist ein Adjectivum :

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Genes. II 12[1]).

Ausnahmen :

1. Das Adjectiv als Prädicat mufs voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt. Dies findet besonders häufig statt, wenn das Prädicat ein Comparativ ist : z. B. Genes. III 6. IV 13.

2. Das Adjectiv als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist, vgl. A 2a. z. B. Exod. II 2;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. 2 König. XX 19;

---

[1]) Die Richtigkeit dieser in keiner Grammatik erkannten Regel wird durch die Tabellen nachgewiesen werden.

c) in der Frage : z. B. Num. XIV 3.

Für die Stellung in der Poesie gilt das unter A) Gesagte, z. B. Ps. XXXIII 4. Zu bemerken ist nur, daſs in den poetischen Stücken des A. T. das Adjectiv auſserordentlich häufig als Comparativ im Prädicatsstande vorkommt und diesem Umstande seine häufigere Voranstellung verdankt; so sind z. B. von den circa 20 Fällen des Koheleth nur II 17. XI 7 nicht Comparative.

C) Das Prädicat ist ein Participium : Auch hier gelten dieselben Regeln wie unter A, z. B. Genes. I 2. 2 Sam. XVII 10. Genes. III 14. Deuter. XXVIII 4. 2 Sam. X 3. Psalm CXI 7.

Im Aramäischen ist bei der häufigen Verwendung des Participii statt des Verbi finiti die Stellung so gut wie ganz regellos geworden : cf. Nöldeke § 309. 324.

D) Das Prädicat ist ein Adverb oder ein adverbialer Ausdruck :

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Num. XIV 43.

Ausnahmen :

1. Das Adverb als Prädicat muſs voranstehen :

a) wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt : z. B. Genes. XLV 6. 11. 1 Sam. XX 18;

b) als Frageadverb z. B. Genes. IV 9. XVIII 9.

2. Das Adverb als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist : z. B. Genes. XLIV 10;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. Num. XIII 22;

c) in einem Relativsatze, wo es dann durch Maqqeph eng mit der nota relationis verbunden erscheint, z. B. Genes. II 11.

Für die Stellung in der Poesie gilt das unter A) Gesagte : z. B. Koh. XII 11.

E) Das Prädicat ist ein präpositioneller Ausdruck :

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Genes. XII 6.

Ausnahmen :

1. Der präpositionelle Ausdruck als Prädicat mufs voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt. Dies findet besonders häufig statt, wenn durch den Nominalsatz das Verbum haben, besitzen umschrieben wird (ihm ist = er hat), der präpositionelle Ausdruck virtuelles Subject ist: z. B. Gen. XVIII 14. XXVI 20.

2. Der präpositionelle Ausdruck als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist : z. B. Genes. XXVI 24;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. Num. XXXIII 9. 1 Sam. XXV 2.

c) in der Frage : Genes. XXXI 14. XXXVIII 25 aber vgl. 2 Sam. XVIII 29. 32.

d) in einem Relativsatze, wo es dann gewöhnlich durch Maqqeph eng mit der nota relationis verbunden erscheint : z. B. Genes. I 29. 30. VI 17. XXXIV 14. Lev. XIV 40.

Für die Stellung in der Poesie vgl. das unter A) Gesagte und Psalm XI 4 [1]).

---

[1]) Während sonst im Arabischen die Wortstellungsregel : Subject-Prädicat für den Nominalsatz ganz streng durchgeführt ist und nur vereinzelte Ausnahmen vorkommen in Fragesätzen, wenn man das Prädicat besonders hervorheben will, wenn das Subject durch إلّا oder إنّما beschränkt ist vgl. Sure X 54. 78. IX 130. V 60, ist in diesem Falle die Wortstellung des Arabischen aufserordentlich frei und wohl unursprünglich :

Regelmäfsige Stellung mufs stattfinden : 1) wenn das Subject ein Pronomen z. B. Sure II 4. CI 5, oder 2) wenn das Prädicat durch إلّا oder إنّما beschränkt ist : z. B. Sure LXVII 9. 20.

F) Das Prädicat ist ein Infinitiv.

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Jes. XXX 7. Jer. XXII 16.

Ausnahmen finden sich in der Bibel nicht.

Häufiger als der Gebrauch eines einfachen Infinitivs als Prädicat im Nominalsatze ist der Gebrauch eines Infinitivs mit לְ, wo wir dann gewöhnlich übersetzen : ist da, um; kann; mufs, vgl. Ewald § 237. c.

G) Das Prädicat ist ein Zahlwort.

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Exod. XVI 36. XXVI 2.

Ausnahme : Das Zahlwort als Prädicat mufs voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt : z. B. Num. XI 21.

H) Das Prädicat ist ein Pronomen.

Hauptregel : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Gen. XXVII 21. 24. Jes. XLI 4 (ich war es).

Ausnahme : Das Fragepronomen als Prädicat steht stets voran : z. B. Gen. XXIV 65, nur zwei Ausnahmen finden sich in der Bibel : Exod. XVI 7. 8.

Invertirte Stellung mufs stattfinden : 1) wenn mit dem Subjecte ein Pronomen verbunden ist, das auf etwas im Prädicate zurückweist, z. B. Sure CIX 6, 2) wenn das Subject durch إِلَّا oder إِنَّمَا beschränkt ist, z. B. Sure III 19. XV 21.

Sonst ist trotz aller Aufstellungen der arabischen Grammatiker (vgl. z. B. Trumpp, Mufaṣṣal § 28. Ueber den arab. Satzbau II 3) die Stellung regellos : Man stellt den präpositionellen Ausdruck als Prädicat bald vor, bald nach, wenn nur keine Undeutlichkeit zu befürchten ist. Man vgl. Fälle wie Sure II 6 : لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ und VII 192 : سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ. XXI 18 : لَكُمُ ٱلْوَيْلُ, XII Ueberschrift : عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ und VI 54 : سَلَامٌ عَلَيْكُمْ, XIV 2 : وَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ. Trumpp : Ueber den arabischen Satzbau II 3, c, 3 : مَا خِلٌّ لَنَا und مَا لَنَا خِلٌّ, ibid. هَلْ فِيكُمْ فَتًى und هَلْ فَتًى فِيكُمْ.

Hat ein Satz mehrere Subjecte oder mehrere Prädicate, so ist es das Regelmäſsige und Gewöhnliche, daſs die zusammengehörenden Satztheile zusammentreten z. B. Gen. X 2. 3. XIII 13. Es finden sich jedoch auch Fälle, wo mehrere Subjecte das Prädicat einschlieſsen oder umgekehrt mehrere Prädicate das Subject, besonders häufig in der Poesie : z. B. Amos V 20. Prov. VIII 18. Psalm CXLVII 5. 6.

In einem Falle giebt es keine Ausnahme von der regelmäſsigen Stellung der Worte im Nominalsatz — im sogenannten Umstands- oder Zustandssatz, selbst nicht in der Poesie z. B. Gen. XIX 1. Richt. IV 5. Koh. II 3.

Die Composition des Buches Jona.

Von W. Böhme.

Ueber der viel ventilirten Frage nach dem historischen Charakter, dem Zweck und der Bedeutung des Buches Jona für die israelitische Religionsgeschichte wie für die christliche Kirche[1]) hat man allerdings die Untersuchung des Textes nicht vernachlässigt, aber dieselbe doch nicht in einer befriedigenden Weise geführt. Manche Bedenken, die sich mir bei der Betrachtung der Ueberlieferung erhoben haben, finde ich bis jetzt nicht berührt, hinsichtlich

[1]) Die den Jona betreffenden Worte Jesu Matth. 12, 39—41. Luc. 11, 29 f. 32 sind meines Erachtens einer erst nach dem Evangelium Marci und theilweise mit Rücksicht auf dasselbe entstandenen, von Matth. und Luc. benutzten Schrift entnommen, deren Inhalt, Wortlaut und geschichtlicher Werth (hauptsächlich der letztere) noch nicht festgestellt ist, in vielen Einzelheiten mit Sicherheit auch wohl nicht festgestellt werden kann. Uebrigens ist weder in Mt. 12 (Mt. 16, 4) noch in Lc. 11 der Text der Quelle unverändert erhalten. Näheres im Osterprogramm des Gymnasiums zu Stolp 1887.

anderer hat sich, soviel ich sehe, die neuere Kritik nach dem Vorgange von Gelehrten wie Hitzig an der Vermuthung genügen lassen, daſs ein Schriftsteller, dessen „ganze Erzählung wunder- und märchenhaft lautet“, der in dem Bericht von der Bekehrung der Niniviten eine „psychologisch unwahrscheinliche Behauptung“ vorträgt, der überdies „alle genaueren Umstände verschweigt, welche seinen Flug nach dem unhistorischen Ziele nur hemmen würden“ — daſs ein solcher Schriftsteller auch wohl hier und da eine „Verkehrtheit“ begehen konnte wie die, daſs nach ihm Jona in 4, 5 die Stadt verläſst, um zu erfahren, was er nach 4, 1 ff. schon wissen muſs. So berechtigt nun auch viele Vorwürfe sind, welche man gegen die Darstellung in unserem Buche vorgebracht hat, so wenig darf man sie auf das Haupt eines einzigen Autors häufen. Unser Text nämlich entstammt (was man bei dem geringen Umfang der Schrift nicht erwarten sollte) nicht einer einheitlichen Conception, sondern ist das Resultat mehrerer Bearbeitungen, die sich nicht alle auf das ganze Buch erstreckten und besonders aus diesem Grunde bisher nicht erkannt worden sind. Indem ich den Beweis für die Richtigkeit dieser meiner Ansicht antrete, gestatte ich mir zugleich diejenigen Verse zu behandeln, welche nur durch eine unbedeutende Interpolation, eine irrige Lesart oder Punctation entstellt zu sein scheinen.

In Cap. 1 bezweifle ich schon die Integrität von V. 3. Da die Schiffer nicht ebenfalls vor Jahve fliehen, so fällt der Schluſs des Verses sehr auf; da überdies בוא מלפני (oder הלך) nirgends vorkommt, so glaube ich, daſs wir die Worte מלפני יהוה einem Bearbeiter (oder Glossator) verdanken. Weiter befremdet nicht nur die dreimalige Setzung des Ausdrucks „nach Tarsis“, sondern auch der Umstand, daſs die von den andern Wendungen abweichende Form תרשיש in der Mitte steht, so daſs wir, wenn der Text hier unbeschädigt wäre, ein merkwürdiges Schwanken des

Schriftstellers annehmen müfsten. Nun ist die Angabe „nach Tarsis“ sowohl am Ende des Verses wie in der Mitte desselben nicht wohl zu entbehren; dagegen fragt es sich, ob dem Propheten, der da gewillt war sich der Ausführung des göttlichen Befehles zu entziehen, gleich anfangs das Ziel seiner Reise über das Meer feststand; vielleicht ist erst, als er im Hafen von Joppe ein für Tarsis bestimmtes Schiff vorfand, der Entschlufs in ihm gereift, in jenes fernste aller Länder zu fahren. (לברח תרשישה treffen wir freilich auch 4, 2 an, aber dort, wie sich zeigen wird, nicht von der gleichen Hand, welche die älteste Darstellung in unserm Capitel verfafste.) Demnach dürfte es angemessen sein, das erste תרשישה entweder zu entfernen oder als den Zusatz eines Späteren anzusehn, der die Ueberlieferung einer Ergänzung bedürftig hielt; ob man aber dem ursprünglichen Erzähler einen einmaligen Wechsel der Formen mit und ohne ָה zutrauen darf oder die eine derselben nach der andern corrigiren mufs, das zu entscheiden überlasse ich dem Urtheil des Lesers. — 1, 4 ist das Sätzchen ויהי סער גדול בים, welches seinem Inhalt nach nichts Neues bietet, schwerlich original, zumal wegen der Wiederholung von גדול, das man hinter רוח ungern missen möchte [1]). Ich vermuthe, dafs der erste Concipient unserer Geschichte erst durch den Ausdruck הוֹלֵךְ וְסֹעֵר 1, 11 auf סער גדול V. 12 geführt worden ist, welche Bezeichnung dann ein Anderer bereits in 4 verwandte. — In 5 b erregt das aramäisch-arabische ספינה statt des in 3. 4. 5 a gebrauchten gewöhnlichen אניה unsere Verwunderung. Ferner begegnen wir hier einem רב חבל, während sonst im Cap. und speciell in den Verhandlungen mit Jona nur „die

---

[1]) In 1 Kön. 19, 11 zeigt die Differenz im Genus von גדולָה mit dem der folgenden Attribute, sowie der Mangel an näheren Bestimmungen bei den mit רוח parallelen Substantiven, dafs die Worte von וחזק bis סלעים eingeschoben sind.

Männer“ (V. 5 dafür המלחים) auftreten. Man könnte die Einführung des Capitäns (wenn dies die richtige Uebersetzung des Titels ist) darin begründet erachten, daſs die Schiffer vollauf mit der Rettung des Fahrzeugs zu thun haben und daſs ein einzelner Mann, hier der wohl als weniger beschäftigt gedachte Befehlshaber, genügte, um eine Frage und Ermahnung an den Propheten zu richten. Allein weshalb hat der Erzähler sich dieser so geeigneten Person in der Folge nicht mehr bedient, z. B. bei dem Vorschlag zu loosen, bei der Erkundigung nach Jonas Herkunft, Vorhaben (Verschuldung)? Diese Erwägungen waren es, welche in mir den, weiterhin sich bestätigenden Verdacht erweckten, 5b und 6 möchten von einem Ergänzer des Buches herrühren. Derselbe war der Meinung, man werde den Jona, dessen Beten er nicht erwähnt fand und bei der Stellung des Propheten zu Jahve auch nicht erwähnt finden konnte, zu gleichem Thun wenigstens aufgefordert haben; überdies beabsichtigte er vielleicht dadurch, daſs er ihn in einen tiefen Schlaf fallen lieſs, den Lesern einen augenfälligen Beweis von der Sorglosigkeit zu geben, welcher der Prophet sich überlieſs, seitdem er sich auſserhalb des Bereiches Jahves wähnte. Hitzig's Auslegung zu 1, 5: „beim Entstehen des Sturmes sonderte er sich in seinem bösen Gewissen (V. 12) von den Uebrigen, warf sich muthlos hin und schlief abgespannt und sich selbst aufgebend ein“ ist verfehlt. Vielmehr vergleicht sich die Situation in diesen Versen mit der in Marc. 4, 35 ff. geschilderten. Jesus wie Jona schlafen *vor* dem Sturm ein (die Tempora in Jon. 1, 5b sind als Plusquamperfecte aufzufassen), ersterer ὀψίας γενομένης und wohl nach angestrengter Tagesarbeit, letzterer, weil er hier von Jahve nichts Böses fürchtet — wenn dem Erweiterer des Textes nicht die ihm nach 4, 3 wohlbekannte Stelle 1 Kön. 19, 4 ff. vorschwebte, wo es von Elia heiſst וישכב ויישן und der den Propheten anrührende Engel spricht קום אכול. Bei

dem alten Erzähler dagegen werden die Schiffer dadurch, daſs ihr Rufen zu den Göttern und der Versuch, durch Entlastung des Fahrzeugs sich selbst zu helfen, sie von der Gefahr des Unterganges nicht befreit hat, zu dem Glauben gebracht, daſs ein unbekanntes Verbrechen einer der auf dem Schiffe befindlichen Personen den Zorn einer Gottheit heraufbeschworen habe, und erst das Loos lenkt ihre Aufmerksamkeit auf den Propheten, um den sie sich bis dahin nicht gekümmert haben, und den sich der Schriftsteller wohl theilnahmlos oder trotzig in das Unwetter schauend dachte, da Jahve ihm persönlich nichts anhaben werde; vorausgesetzt, daſs der Autor sich die Frage nach dem Verhalten des Jona während des Sturmes überhaupt vorlegte. Die Verbindung מַה־לְּךָ נִרְדָּם, nicht analog der Redeweise in den von Hitzig citirten Stellen Ps. 50, 16. Jer. 2, 18 (an beiden Orten folgt ein ל nach מַה־לְּךָ) ist gleichwohl schwerlich von der Art, daſs man eine Corruption das Textes annehmen müſste, sondern als Kürze in lebhafter Rede, möglicherweise auch als Eigenthümlichkeit eines jüngeren Sprachgebrauchs zu erklären; correct würde die Phrase etwa lauten : מַ־לְּךָ כִּי אַתָּה נִרְדָּם. — Die Worte in 8 באשר למי הרעה הזאת לנו, noch nicht zur Zeit der LXX vorhanden, werden mit Recht von Grimm und Hitzig als ein verirrtes Glossem zu der ähnlichen Wendung in 7 angesehen, deren Ausdruck בשלמי, bei dem Mangel der Punctation in der alten Schrift ein vieldeutiges Wort, von einem Leser interpretirt wurde. In demselben Verse ist mir aber auch der Passus מה ארצך ואי מזה עם אתה als eine spätere Einfügung verdächtig. Schon die Frage מאין תבוא, die keiner ausführlichen Erläuterung bedurfte, konnte den Fremdling veranlassen, Land und Leute, von denen er herstamme, anzugeben. Auſserdem folgt an sämmtlichen Stellen, an denen die Formel מאין, אי מזה mit תבוא(ו) vorkommt, Richt. 17, 9. 19, 17 (vorher אנה תלך) 2 Sam. 1, 3. Hiob 1, 7. 2, 2. Jos. 9, 8 (vorher מי אתם) 2 Kön. 20, 14

(יבאו — ו, vorher מה אמרו) sogleich die Antwort. Der Urheber des Zusatzes in unserm Verse fand die Erwiderung des Propheten nicht entsprechend der Frage „woher kommst du?“, sondern in עִבְרִי אנכי das Volk genannt, dem Jona angehörte. So ergänzte er die Frage, indem er sich in der ersten Wendung mit מה an seine Vorlage anlehnte und im Hinblick auf עברי das gewöhnliche אי מזה אתה durch עם (nach ארץ) erweiterte. Ueber die in der Frage erwähnte מלאכה giebt Jona in 9 keine Auskunft; dagegen hören wir in 10 zur Begründung des vorwurfsvollen Ausrufs מה־זאת עשית, daſs der Prophet der Schiffsmannschaft seine Flucht vor Jahve mitgetheilt hatte, wobei er auch seines Berufes und des göttlichen Auftrags gedenken muſste. Wann nun eine Mittheilung hierüber stattgefunden hatte, wird nicht gesagt; ohne directe Aufforderung wird Jona sie nicht gemacht haben, eine solche wird aber erst V. 9 an ihn gerichtet. Nichts wäre natürlicher gewesen als daſs der Schriftsteller den Propheten über seine Thätigkeit und über die Veranlassung zu seiner Reise sich in einer Fortsetzung der Rede v. 9 aussprechen lieſs. Nun treffen wir aber eine hierauf bezügliche Aeuſserung im überlieferten Text nicht an. Da liegt uns denn der Gedanke nahe, daſs dieselbe in 9 von dem Verfasser dieses Verses ursprünglich nicht mitgetheilt, dafür aber von ebendemselben ein Ersatz in 10b gegeben wurde. Indessen die Wendung in dem Bekenntniſs des Jona 12b (formulirt nach 7 בשלמי וג׳) „ich weiſs, daſs um meinetwillen dieser gewaltige Sturm entstanden ist“ lautet keineswegs so, als hätten die Heiden von Jonas Vergehen bisher etwas erfahren. Kannten sie dasselbe schon, so war jene Begründung zu שֶׁאֲנִי u. s. w. entweder ganz fortzulassen oder mit einer andern des Sinnes „*ihr* wiſst, ich habe euch gesagt“ zu vertauschen. Daſs der Prophet Böses gethan hat, schlieſsen die Schiffer aus der Entscheidung des Looses, welche für sie die Bedeutung eines Gottesurtheils hat; Jona bestätigt nur, in-

dem er seine Sünde zu kennen gesteht, ihre Ansicht, damit sie sich nicht scheuen ihn zu opfern. Man ist also wohl zu der Folgerung berechtigt, daſs in der originalen Darstellung die Schiffer nach dem Schuldbekenntniſs des Propheten von näheren Erkundigungen nach dem Beruf des Fremden, dem Zweck seiner Reise, der Art seiner Schuld Abstand nahmen, nachdem sie — worauf es ihnen in ihrer Lage vor allem ankam — die Person des Schuldigen ermittelt, den Urheber des Sturmes (der ja nur ein Gott sein konnte 1, 7, in unserm Fall Jahve war 1, 9), zuletzt auch noch das Mittel ihrer Rettung kennen gelernt haben. Daher brauchen wir das Fehlen einen Angabe über die מלאכה des Propheten nicht so zu erklären, daſs der ursprüngliche Verfasser dem Propheten die Beschämung ersparen wollte, über sein Vergehen zu reden, oder daſs nach ihm Jona bei diesen Heiden kein Verständniſs für die Schwere seiner Verschuldung voraussetzen konnte, oder auch so, daſs die Rede des Propheten nach der Nennung Jahves durch die entsetzten Zuhörer unterbrochen ward. Sollte der Darsteller der Urschrift eine Mittheilung über die מלאכה des Propheten nur aus Versehen unterlassen haben, so muſs man annehmen, daſs er, auch wenn er später seinen Irrthum wahrnahm, es doch nicht für nöthig hielt, denselben zu verbessern; vielleicht selbst aus dem Grunde, weil ja der Leser mit Jonas 'מל hinreichend bekannt war. Das wäre allerdings, zumal nachdem der Autor die Frage מה־מלאכתך einmal geschrieben hatte, nicht zu billigen, und ein Bearbeiter des Buches hatte insofern Recht, wenn er das von jenem Versäumte nachzuholen bemüht war; nur ist das von ihm nicht in geschickter Weise geschehen. Zu der Vermuthung, daſs מה־מלאכתך ein jüngerer Einsatz sei, haben wir keinen Grund (zur Stellung der Worte מאין תבוא vgl. 2 Kön. 20, 14 מה אמרו ומאין יבאו 'וג), ebenso wenig aber zu der Hypothese, daſs eine im ältesten Bericht gegebene Erklärung der 'מל durch

die Schuld eines Abschreibers ausgefallen sein dürfte. Was nun den Wortlaut des Originals betrifft, so wird derselbe kaum folgender gewesen sein: „da fürchteten sich die Männer sehr und sprachen zu ihm: warum hast du das gethan? und sie sprachen zu ihm: was sollen wir dir thun?“ sondern schon der Ausruf מה־זאת עשית gehört dem Ergänzer an und ist in der Form wohl mit Beziehung auf מה־נעשה לך V. 11 gebildet, welches gleichfalls nach einem ויאמרו אליו steht, gerade so wie כי ידעו כי 10 an כי יודע אני כי 12 erinnert. Sonach halte ich alles, was wir in unserm Text zwischen ויאמרו אליו V. 10 und 11 lesen, für einen Einschub und מה־זאת עשית schon mit Rücksicht auf die Begründung in 10b geschrieben. — Innerhalb der Verse 11—13 bin ich in Zweifel über die Ursprünglichkeit des Satzes וישתק הים מעליכם in 12, der eine Phrase aus 11 unnöthiger Weise noch einmal bringt, während die Wiederholung von 11b in 13b, mit dem von der gleichen Anschauung wie וישתק מעלינו 11a ausgehenden סֹעֵר עליהם doch wohl durch den Zusammenhang sich rechtfertigen läfst. — Nach V. 13 macht die Schiffsmannschaft noch einen letzten Versuch das Land zu gewinnen (חתר term. techn. des Seewesens „sich gewaltsam einen Weg bahnen durch die Fluth“ vgl. perrumpere?). Offenbar wünscht sie den Propheten, der ihr nichts zu Leide gethan hat, nicht dem sicheren Tod preiszugeben. Ein anderes Motiv ihrer Handlungsweise enthüllt uns zwar V. 14; aber die Bitte der Schiffer אל־תתן עלינו דם נקיא, wonach sie den Jona für unschuldig halten, steht im Gegensatz zu der eigenen Aeufserung des Propheten בשלי הסער und zu dem Verfahren eben des Gottes, den sie anrufen und der seinen Gesandten deutlich genug schuldig erklärt hat. Unzulässig ist die obige Wendung im Munde der Seeleute auch dann, wenn man meint, dafs sie für ihre Person das Vergehen des Jona nicht als todeswürdig auffassen, weil sie „keinen rechten Begriff dafür haben“ (Hitzig). Mufsten sie ihre

etwa abweichende Ansicht über des Propheten Schuld nicht dem Urtheil Jahves unterordnen (vor dem sie sich doch schon nach V. 10 fürchten), insbesondere dann, wenn sie sich an ihn mit der Bitte um Erhaltung ihres Lebens wandten? Gesetzt nun auch, man wollte jene Phrase als Interpolation ausscheiden, wozu man jedoch nicht im Geringsten gezwungen ist, so bliebe noch immer das befremdliche אל־נא נאבדה der Schiffer. Wie seltsam von ihnen, Jahve um Errettung aus ihrer schlimmen Lage anzuflehn, da die Fortdauer derselben ihre Schuld ist, und da sie, genau genommen, schon durch ihr Zögern in der Vollstreckung der Strafe an Jona (der da *weifs*, dafs das Unwetter um seinetwillen ausgebrochen ist) sich höchst straffällig machen! Nach alledem bin ich überzeugt, dafs hier ein Bearbeiter der älteren Schrift den wahren Beweggrund, der die Schiffer bei ihrem Thun leitete, nämlich eine leicht begreifliche Regung des Mitleids mit dem Propheten, verkannt und auch wohl beabsichtigt hat „dem Jahvediener den gebührenden Respect . . . erzeigen zu lassen“ (Hitzig-Steiner S. 174). — Ob schon den ersten Erzähler der Eindruck interessirte, den die durch Jonas Versinken plötzlich herbeigeführte Beruhigung des Meeres, den überhaupt das merkwürdige Walten Jahves im Leben des Propheten auf die heidnischen Schiffer ausüben mufste, ist mir sehr fraglich; glaublicher scheint mir, dafs ein Erweiterer der kurzen Vorlage, nicht zufrieden damit, dafs die Seeleute nach V. 10 sich vor Jahve schon fürchten, nach den zuletzt beschriebenen Vorgängen eine Angabe über ihre völlige Bekehrung und auch die Mittheilung von Beweisen ihrer Frömmigkeit (ähnlich wie sie später die Nineviten gaben) für unumgänglich nothwendig halten mochte. Die Zusammenstellung von זבח und נדר V. 16 (der Verfasser begnügt sich also nicht mit dem letzteren) stimmt auffällig mit der Formel am Schlufs des Gebets 2, 10; der erste Theil des Verses aber ist nur eine, durch das wahr-

scheinlich ächte את־יהוה vermehrte Wiederholung des Anfangs von 10.

Hinsichtlich der Punctation wird man sich das Piel חִשְּׁבָה 1, 4 (nicht Kal) wohl gefallen lassen; unmöglich aber giebt נִינְוֵה im massoretischen Text des A. T. die Aussprache wieder, welche dieses Wort in alter Zeit auf palästinensischem Boden gehabt hat. Nach dem im Assyrischen gewöhnlichen Ninua darf man für das Hebräische, in welchem das ו Beachtung verdient, נִינְוָה (vgl. פִּוָּה hebr. arab. neben פֵּאָה), oder auch נִינָוָה voraussetzen, es sei denn daſs die Israeliten, um das Fremdwort in ihrer Sprache sich zu deuten, den letzten Theil desselben in נָוָה umänderten. Vielleicht hat erst die weitere Corruption des N. pr. durch die alexandrinischen Juden, wie sie sich in dem *Νινευή* der LXX darstellt, die jetzige Vocalisation desselben veranlaſst[1]).

Daſs das Gebet in Cap. 2 nicht vom ältesten Darsteller verfaſst ist, haben schon mehrere Forscher erkannt. Von Wichtigkeit ist die in den einleitenden Worten V. 2

---

[1]) In der überlieferten Punctation von סְוֵנֵה sieht Smend zu Ezech. 29, 10 mit Targ. JDMich. das griechische *Συήνη* und will daher mit Mich. nach dem Koptischen und den Hieroglyphen סְוֵנָה oder סְוָנָה (so auch Cornill) lesen; jedenfalls wird ו und נ den A-laut gehabt haben. Ueberhaupt unterliegt die Vocalisation der nichtsemitischen Eigennamen im M. T. häufig groſsen Bedenken. Hier nur noch ein Beispiel. Bertheau äuſsert in Bezug auf הֹדּוּ Esth. 1, 1 (8, 9), man habe sich bei den Vocalen dieses Wortes wohl nach der Analogie der ähnlichen hebräischen Wörter תֹּהוּ und בֹּהוּ gerichtet. Näher liegt doch aber das הוֹדוּ der Loblieder, dessen Vocale man nahm, trotzdem durch das, wie ich glaube, richtig überlieferte Dagesch die Setzung eines O sich nicht empfahl. Zu punctiren ist הִדּוּ statt הִנְדּוּ, nach dem Sapta Sindhavas des ältesten Sanskrit, dem Hapta Hendu des Zend, dem syrischen Hendu und dem arabischen Hind. Das נ fiel wohl erst beim Uebergange in das Hebräische aus, wie z. B. in מִדָּה Tribut aus מִנְדָּה (assyrisch mandatta, maddattu u. ä., im Hebräischen zur Zeit der lebenden Sprache auch wohl מַדָּה).

vom biblischen Sprachgebrauch sich entfernende Verwendung von דגה als nomen unitatis (denn wie überall, so ist auch in כל־דגה Deut. 4, 18, Ez. 29, 4 f. דגה als Collectivum gedacht; anders urtheilt über die erstgenannte Stelle noch Gesen. Lexik. 9. Aufl.), während in derselben Bedeutung 2, 1a. 1b und wieder in 2, 11, der Sitte des A. T. gemäfs, דג geschrieben wird. Von der Verbindung יהוה אלהיו 2a dürfen wir schon hier vermuthen, dafs sie in Beziehung steht zu יהוה אלהי 7b. In der Erzählung ist sie noch weniger angemessen als im Liede, da Jona zu dem Gotte fleht, dem er bis dahin ungehorsam war; sollte aber das Suffix in אלהיו nur auf die Verehrung Jahves durch Jona als einen Angehörigen Israels hinweisen (vgl. 1, 9), so wäre die Betonung Jahves als des Nationalgottes hier, wo es sich nicht um den Gegensatz zum heidnischen Götzenwesen handelt, kaum in der Ordnung. Spricht man nun das Lied und die Einfügung desselben (letzteres um הדגה willen) dem originalen Erzähler ab, so wird sich einem leicht der Gedanke aufdrängen, ein Ergänzer habe wenigstens den Satz ויתפלל יונה אל־יהוה bereits vorgefunden und daraus Veranlassung genommen, den Psalm hier einzusetzen. Jedoch ist das keineswegs nöthig; vielmehr lassen sich alle das Gebet einleitenden Worte ebenso gut wie dieses selbst entbehren. „Jona blieb im Leibe des Fisches drei Tage und Nächte; da gebot Jahve dem Fisch" u. s. w. ist ein lückenloser Bericht, nach meiner Meinung der ursprüngliche. Ihm zufolge verdankt der Prophet nur dem freiwilligen Erbarmen Jahves (der ihn allerdings so wenig im Bauche des Thieres wie in den Wogen des Meeres durfte umkommen lassen, wenn er gerade ihn zum Bufsprediger in Nineve auserkoren hatte) seine Erlösung aus der dunkeln Behausung; durch die Einschiebung des Liedes aber gewinnt es jetzt den Anschein, als ob Jona durch sein demüthiges und glaubensvolles Gebet das Wohlwollen „seines Gottes" sich wiedererworben habe. Das Motiv

zum Einsatz des Psalms ward ohne Zweifel die scheinbare Aehnlichkeit der in demselben vorausgesetzten Situation des Sängers mit der des Jona, besonders in מבטן שאול V. 3 (man betone das erste Wort) verglichen mit במעי הדג 1 b; auch mag diese Aehnlichkeit für einen Bearbeiter des Buches der Grund gewesen sein, das Gedicht möglichst nahe an die Wendung במעי הדג heranzurücken: eine passendere Stelle hätte es als Danklied für eine Errettung sicherlich hinter V. 11 gefunden. Eine Interpolation erblicke ich in 9, dessen erster Theil die Randbemerkung eines Lesers enthält, der sich an Ps. 31, 7 השמרים (שנאתי) הבלי־שוא erinnerte. Wie er hierauf verfiel, ist unklar, doch zu beachten, dafs Ps. 31, 23 in Jon. 2, 5 a benutzt ist. An grofser Dunkelheit leidet 9 b; השמרים statt des singulären משמרים verlangt de Wette-Schrader Einl. in d. A. T., wohl mit Recht, da der Urheber der Interpolation kaum beim Citiren sich versah oder absichtlich abwich. Ob man nun an unserer Stelle den Ausfall eines שנאתי nach Ps. 31, 7 annehmen will oder nicht, unbegründet ist in diesem psalmartigen Gedicht, welches sich sonst nur mit Jahve und dem durch ihn Geretteten beschäftigt, ein Seitenblick auf das Treiben Anderer und die Verurtheilung desselben durch den Dichter (auch nach de Wette-Schrader a. a. O. pafst V. 9 gar nicht auf Jona). Dagegen schlofs sich in der ursprünglichen Fassung an das, was Jahve an dem Bedrängten gethan, vortrefflich die Angabe dessen, was der aus der Noth Befreite Gott zum Dank darbringen will, und so trat ואני in eine Art Parallelismus zu Jahve, nicht, wie es jetzt den Eindruck macht, in Contrast zu dessen Verächtern. — Die in 5 b nicht zu missende Phrase אל־היכל קדשך wurde vermuthlich von da an den Schlufs von 8 herübergenommen; hier erscheint sie unnöthig, da אליך an sich verständlich und als der Ort, von welchem aus Jahve die Gebete erhört, wahrscheinlich der Himmel gedacht ist. — Eine Erweiterung

des älteren Textes tritt uns auch in V. 6 und 7 entgegen. Dafs der Sänger, nachdem er in 4 die zur Erklärung des Ausdrucks מבטן שאול dienende Schilderung seiner Lage und in 5 die seiner Empfindungen gegeben, sich von neuem einer Beschreibung seines Zustandes zugewendet habe, wie sie uns in 6 f. vorliegt, will mir nicht einleuchten. Ferner ist nicht nur יהוה אלהי, sondern auch ein einfaches יהוה als Anrede dem Gedichte fremd, in dessen erzählenden Partieen auf den Gottesnamen des ersten Versgliedes (in 10 b steht derselbe erst am Schlufs) in der zweiten Hälfte des Verses das Verbum in der zweiten Person zu folgen pflegt (vgl. 3 b und 8 b mit 3 a und 8 a; eine Ausnahme ויענני 3 a). (Den Halbvers 7 b, der sich über die Rettung bestimmter ausdrückt als 3 a. 3 b. 8 b, umzustellen, etwa hinter 8 b, haben wir keinen Grund, da 8 b zum Hinweis auf dieselbe ebenso genügt wie 3 b). Merkwürdig ist nun תהום 6 gegen נהר 3, mit dem es das gleiche Prädicat hat, insofern, als man weder begreift, weshalb der Verfasser den unbedeutenden Zug נהר יסבבני in wenig veränderter Form wiederholte, noch auch warum er nicht gleich anfangs als Subject תהום wählte (vgl. Ps. 42, 8), vielmehr eines Wortes sich bediente, welches sonst nirgends vom Meer oder der Meeresströmung gebraucht wird, während umgekehrt ein grofser Strom die Bezeichnung „Meer“ erhalten kann. Zwar übersetzt man Ps. 42, 2 נהרות (Grätz: „Ströme“) gewöhnlich durch „Gewässer“ im Parallelismus zu dem voraufgehenden ימים und unter Vergleichung von Ps. 136, 6 על המים; allein ebenso wie dem Verfasser von Ps. 24 die Erde (die Küsten) auf dem Meer, konnte sie (ein Theil des Binnenlandes) ihm auch auf die grofsen Ströme gegründet erscheinen, eine Anschauung, zu der wohl nicht wenig die Beobachtung von Meeres- und Flufsinseln u. ä. beigetragen hat. Gewifs hat der Dichter unseres Liedes die von ihm geschilderte Gefahr mit einem Strome ver-

glichen, in dessen Tiefe (מצולה, vgl. כל מצולות יאור Sach. 10, 11) ein Unglücklicher (vielleicht er selbst) gerathen war; ein Späterer, der unsern Psalm auf Jonas Schicksal bezog oder vielmehr schon bezogen fand, schob, um die Deutung von נהר auf einen Strom (im eigentlichen Sinne) abzuweisen, in 4 die Wendung בלבב ימים ein. Anders verfuhr der Interpolator von 6 und 7, der wahrscheinlich diesen Zusatz noch nicht kannte. Er nahm an der Tradition in 4 keine Aenderung vor, erklärte aber das ihm auffallende נהר ים׳ durch תהום ים׳ (vgl. Ps. 42, 8 a) und malte die Situation des bis auf den Meeresboden Untersinkenden weiter aus, indem er Ps. 18 wie auch Jes. 38 (שחת, חַיַּי) heranzog, Stellen, aus denen auch der ältere Schriftsteller Reminiscenzen angebracht hatte. Einiges (s. später) spricht dafür, dafs dieser Ergänzer des Liedes derselbe war, der das Gedicht mit der Einleitung V. 2 (2a יהוה אלהיו vgl. 7 יה׳ אלהי) in das Buch Jona verpflanzte. (Das den zweiten Halbvers in 4 überladende עליך würde man als Glossem zu dem seltenern משבריך gern beseitigen, wenn es nicht schon Ps. 42, 8 b vorkäme; freilich kann man die Aechtheit desselben wenigstens an letzterer Stelle anzweifeln). Nach der Ausscheidung von 6 f. aus dem ursprünglichen Psalm ergiebt sich ein passender Anschlufs von 8 an 5. „Ich vermeinte schon aus deinen Augen weggerissen zu sein, deinen heiligen Tempel nie mehr zu erblicken — da, als meine Seele in mir verschmachtete, gedachte ich an Jahve“, eben den Herrn des Tempels, der die Macht hat die Bitten der Elenden zu erfüllen. — An den Ausfall eines oder mehrerer Worte vor ותשליכני V. 4 hat man wohl nicht zu denken, so wenig die Anreihung mit ו statt mit כי (und folgendem Perfect) gefällt. — In 5b möchte das für אך vorgeschlagene איך, welches in defectiver Schreibung nicht existirt, aus dem Grunde unpassend sein, weil man wohl die Klage „leider werde ich nicht“ u. s. w., aber nicht die Frage „wie soll ich (unter diesen

Umständen) den Tempel wiedersehen?" erwartet. Die Verbindung אך לא ist ungewöhnlich; daher hat man wohl das etwa durch den Schlufs von עיניך zu אך verdorbene אל einzusetzen, welches allerdings Hitzig und auch Steiner verschmähen, dieser unter Hinweis darauf, dafs schon Theod. איך las; doch vgl. die positive Aussage Jes. 38, 11 אמרתי לא אראה יה · · לא אביט אדם עוד. — Das Verbum נגרשתי V. 5, wofür wir in Ps. 31, 23 jetzt (das aus נגורתי verdorbene?) נגרזתי lesen, würde man trotz des in Klagel. 3, 54 stehenden נגרזתי geneigt sein, in jenen Ausdruck der Psalmstelle zu verwandeln, wenn nicht die Möglichkeit vorhanden wäre, dafs das נגרשתי unseres Buches eine Erklärung des schon vom Dichter in Ps. 31 vorgefundenen נגרזתי sein soll. — Anstofs nehme ich endlich an קצבי V. 7, da קצב 1 Kön. 6, 25. 7, 37 Gestalt, Form bezeichnet. Steiners Erklärung „קצב sowohl wie קטב bed. im Hebr. und Arab. ursprünglich schneiden, abschneiden, קֶצֶב also Abschnitt, dann Ende; vgl. קצץ und קֵץ. Ki. richtig : קצב וקץ אחד הוא" ist zu verwerfen; wozu hätte die Sprache, die neben קֵץ noch Bildungen von קצה in verwandter Bedeutung besafs, ein קֶצֶב neu schaffen oder im Sinne von קֵץ gebrauchen sollen? Die LXX mit ihrem *σχισμὰς* (*ὀρέων*) dachte wohl an den Stamm קצב, von welchem Formen in 2 Kön. 6, 6. Hohel. 4, 2 durch *ἀπέκνισε*, *τῶν κεκαρμένων* wiedergegeben sind; man beachte auch בֶּתֶר in הָרֵי ב' *ὄρη κοιλωμάτων* Hohel. 2, 17 von der Wurzel בתר Gen. 15, 10 *διεῖλε*, sowie Ges. Lex. u. d. W. בתרון, der *ῥαγάς* von *ῥήγνυμι* vergleicht. Aber der Dichter von Jon. 2, 7 hat vermuthlich קצוי הרים nach קצוי ארץ (Ps. 48, 11. 65, 6. Jes. 26, 15) geschrieben, da es sich hier nicht um die Schluchten der Berge, sondern um das Hinabreichen ihrer Tiefen bis in das Meer handelt. Ps. 18, in Jon. 2 mehrfach benutzt, bietet V. 8 מוסדי הרים, die Vulgata im Jona das wohl errathene extrema montium. Wie ich aus Grätz Psalmencommentar I, 122 ersehe, hat

schon Abraham der Babylonier obige Aenderung vorgeschlagen, welche auch Grätz billigt.

Die Abweichungen der LXX vom massor. Text in den beiden ersten Capiteln unseres Buches sind, abgesehen von der Auslassung des mit באשר beginnenden Satzgliedes 1, 8, für die Kritik ohne Werth. Ich übergehe sie daher, indem ich nur noch bemerke, daſs ich einigen der von Vollers in dieser Zeitschrift 1884 S. 18 ff. ausgesprochenen Vermuthungen über den Text, der dem griechischen Uebersetzer vorgelegen habe, nicht beistimmen kann. So halte ich *παρεβιάζοντο* 1, 13 aus dem Zusammenhange conjicirt, wohl unter Berücksichtigung von חתר „mit Gewalt einbrechen“ (Vollers: Vielleicht las S ויתחרו, wozu er Jer. 22, 15 *παροξύνῃ* = אתה מְתַחֲרֶה und syr. ܐܬܚܪܝ vergleicht). Für עברי 1, 9 soll sie עבד י׳ gefunden und den Kürzungsstrich übersehen haben, vielleicht in Erinnerung an 2 Regg. 14, 25; aber sie hat sich wohl ein עבדי oder gar עבד nach der Umgebung des Wortes zurechtgelegt.

In 3, 4b setzt LXX *ἔτι τρεῖς ἡμέραι* an Stelle des nach dem hebr. Text erforderlichen *ἔ. τεσσεράκοντα ἡμ.* Wir sehen darin nicht einen Irrthum des griechischen Uebersetzers noch ein Versehen in seiner hebräischen Vorlage („sowohl im Palmyrenischen als im Syrischen sind die Zeichen für 3 und 40 nicht gut zu verwechseln“ Vollers a. a. O. S. 20), sondern nur die Nachlässigkeit eines Abschreibers, dem noch das *ὡσεὶ πορείας ὁδοῦ τριῶν ἡμερῶν* V. 3 im Sinne lag. — Von Wichtigkeit für unsere Untersuchung ist der meines Wissens bis jetzt übersehene Unterschied der Darstellung in V. 5 und 6 ff. Nach 5 glauben die Leute von Nineve auf Jonas Predigt Gott (oder an Gott), rufen ein Fasten aus und legen, Jung und Alt, Trauergewänder an. Nach 6 ff. gelangt „das Wort“ an den König, und dieser thut Buſse (was ausführlich beschrieben wird) — man denkt, ebenso wie seine Unter-

thanen, die ihm darin vorangegangen sind. Allein nun erläſst der Fürst in Bezug auf Fasten, Trauern und Beten (welches letztere in 5 nicht genannt ist) ein Edict, dessen Bestimmungen nicht nur mehr verlangen, als die Nineviten in den von ihnen aus eigenem Antrieb veranstalteten Buſsübungen thun, sondern auch so lauten als ob von der Einwohnerschaft noch nichts geschehen wäre, um Gott zu versöhnen. Einem etwaigen Versuch, V. 5 umzustellen (hinter 9), widersetzt sich ויקראו צום 5, da die Ansetzung eines Fastens durch das Volk nach der ausdrücklichen Anordnung desselben durch den König überflüssig, das Beten zu Gott aber בחזקה, auf welches der Herrscher kein geringes Gewicht legt, in der Ausführung bei der Aufzählung dessen, was die Nineviten gethan, gar nicht erwähnt sein würde. Hätte in diesen Versen Jemand eine überkommene Schrift mit eigenen Zusätzen ausgestattet, so würde er die Bekehrung des Volkes erst hinter 9 geschildert, 5 aber an seiner jetzigen Stelle gestrichen und höchstens in veränderter Gestalt nach 9 verwendet haben. Da ferner V. 6—9 für eine Randbemerkung zu umfangreich wäre, so vermag ich mich des Gedankens nicht zu erwehren, daſs hier von einem Redactor in einer ungeschickten Weise Bruchstücke aus zwei Schriften zusammengefügt sind, welche denselben Gegenstand behandelten, dabei jedoch, wie in der Sache, so auch im Ausdruck differirten; man vergleiche לבש שקים 5 mit כסה, התכסה 6 und 8 bei gleichem Object. Daraus folgt weiter, daſs der Redactor einen doppelten Bericht über Gottes Befehl an Jona und die Vollziehung desselben, über die Buſse der Nineviten wie über die Reue Gottes vor sich gehabt hat. Von einer Fortsetzung der Scheidung beider Berichte innerhalb des Cap. 3 stehe ich indessen vorläufig ab, da einige hierbei in Betracht kommende Punkte sich besser in einem anderen Zusammenhang erörtern lassen, und beschränke mich vorzugsweise darauf, den Text von mehreren

Interpolationen zu reinigen. Als solche betrachte ich die unnöthige Specialisirung von הבהמה durch הבקר והצאן 7a, sodann אל־ירעו 7b, welches schon in אל־יטעמו מאומה enthalten ist, aber wohl kaum das überaus harte Verbot ומים אל־ישתו. Dafs zu ויקראו 8 verständiger Weise nur האדם als Subject gedacht werden kann, bemerkt auch Hitzig; hat etwa der ursprüngliche Erzähler das התכסה שקים auch nur von den Menschen gemeint, ein Späterer aber seinen wegen des Mangels eines האדם ungenauen Ausdruck durch die Einschiebung von האדם והבהמה falsch interpretirt? — In 7 unterbricht die Angabe מטעם המלך וגדליו störend die Verbindung ויאמר בנינוה לאמר (scil. המלך) ויַּזְעֵק. Eine Umsetzung jener Worte, etwa in den Anfang der directen Rede, ist nicht rathsam; sie stammen wohl (incl. לאמר) von einem Leser, der für einen Befehl des Königs die Zustimmung der Grofsen des Reiches und die ausdrückliche Erwähnung dieser Zustimmung für unerläfslich hielt oder durch dieselbe in diesem Falle der Verordnung des Fürsten besonderen Nachdruck verleihen wollte. (Vocalisirte er etwa ויזעק als Kal und ergänzte als das Subject „der Herold"? Dann würde sich die Wiederholung des המלך um so leichter erklären.)

Die Differenz in ויכס und ויתכסו ist wohl nicht durch Abänderung der ersteren Form in das Hithpael auszugleichen. In ויזעק 7 scheint das überlieferte Hiphil in dem hier verlangten Sinne „er liefs ausrufen" allein richtig[1]). Die Vocalsetzung in טַעַם statt des biblisch-aramäischen טְעֵם (assyr. ṭêmu) mag man, wenn man darin nicht einen Irrthum sehen will, durch die Annahme rechtfertigen, dafs

---

[1]) LXX (*καὶ ἐκηρύχθη καὶ ἐρρέθη — παρὰ τοῦ βασιλέως*) punctirte wahrscheinlich וַיִּזָּעֵק וַיֵּאָמַר, wie sie 2, 11, wo ihr יהוה fehlte, וַיֵּאָמֶר durch *προςετάγη* übersetzte. Jene Punctation ist aber nicht gut, vgl. Dillmann zu Gen. 48, 1; Jos. 2, 2 ist וַיֵּאָמֶר (Subj. ein Bote) oder vielmehr ebenso wie in Gen. 48 וַיֹּאמְרוּ zu emendiren.

die Hebräer bei der Uebernahme dieses term. techn. der Verwaltung in ihre Sprache ihm diejenigen Vocale verliehen haben, welche das Wort bei ihnen in der Bedeutung „Geschmack, Einsicht“ bereits hatte [1]).

Nach C. 4, 1 ff. ist Jona ärgerlich, dafs Gott die Stadt nicht zerstört, und beklagt sich deshalb bei ihm; auf Jahves Frage aber, ob er „recht“ zürne, bleibt die Erwiderung des Propheten aus. Dieses sein Schweigen ist unverständlich, zumal nach seiner längeren Expectoration in V. 2, und in der That giebt er in 9 auf die gleiche Frage Gottes trotz seines Unmuths Antwort. Dafs ein Redactor die Aeufserung des Jona strich, weil sie ähnlich lautete wie die in 9, wird Niemand glaublich finden. Erinnert man sich nun, dafs in 1 Kön. 19, einem Capitel, das wohl schon zur Zeit des Buches Jona mehrere Interpolationen enthielt, Elia zweimal von Jahve über dieselbe Sache gefragt wird (V. 9. 13) und zweimal dieselbe Antwort ertheilt, so kann man zu der Ansicht neigen, es möchte hinter Jona 4, 4 eine ähnliche Entgegnung des Propheten wie die in 9b berichtete, etwa ויאמר (יונה) היטב חרה לי durch eine Art von Homoioteleuton ausgefallen sein. Nach dieser Hypothese müfste der Erzähler hinter der Versicherung des Jona die Unterredung Gottes mit demselben abgebrochen haben, weil sie ja doch in 9 wieder aufgenommen und zu Ende geführt werden sollte. So wunderlich uns ein solches Verfahren auch dünken mag (in 1 Kön. 19 ist durch die Eingangsworte von V. 11 der Uebergang von der Interpolation zu der

---

[1]) Esr. 6, 14. 7, 23 treffen wir מִן־טַעַם אֱלָהּ יִשְׂרָאֵל resp. מ׳ ט׳ א׳ שְׁמַיָּא an. Möglich, dafs der Punctator an diesen Stellen, den einzigen, die von einem טעם Gottes reden (und schwerlich dem ältesten Text angehören), durch die Verschiedenheit der Vocale den Unterschied zwischen einem göttlichen und menschlichen טעם (letzteres טְעֵם) andeuten wollte; dafs aber der Autor jener Wendungen selbst beide Male nur das gewöhnliche טְעֵם gelesen wissen wollte, darüber, meine ich, kann kein Zweifel herrschen.

älteren Erzählung vermittelt), so weiſs man doch nicht, ob man dasselbe nicht einem Schriftsteller aus der Epoche des jüngeren Hebraismus zutrauen darf; indessen läſst sich noch eine andere Erklärung des in Rede stehenden Verses finden. Vor allem ist er entbehrlich; wird doch die Handlung selbst in dem Falle nicht weitergeführt, daſs man in der oben angegebenen Weise einige Worte ergänzt. Ja es träte bei dieser Ergänzung der weitere Uebelstand ein, daſs der Prophet mit seinem trotzigen היטב חרה לי das letzte Wort und somit scheinbar Recht behielte, da Jahve eine künftige Sinnesänderung des Jona nicht einmal andeutet (anders erwarten wir es 1 Kön. 19, 11). Fehlt V. 4, so hüllt sich Jahve bei dem Vorwurf des Propheten in Schweigen, offenbar, weil er diesen später von der Richtigkeit seines Verfahrens zu überzeugen hofft. Derjenige jedoch, welcher V. 4 einsetzte, war der Meinung, Jahve dürfe die Klage und Anklage des Jona nicht ruhig hinnehmen, und so gebrauchte er, mochte er sich nun vor einer stärkeren Umgestaltung des Textes scheuen oder ihm grade nichts Passenderes beifallen, für die Antwort Jahves die in V. 9 mitgetheilte, dort auf eine ähnliche Aeuſserung wie 3b sich beziehende Rede Gottes. Damit daſs Jahve überhaupt das Wort ergriff, war der Intention des Verfassers von V. 4 genügt, und wir bedürfen nicht der Hypothese, daſs der zweite Theil seines Einsatzes ausfiel, oder daſs er durch V. 4 dem Leser habe andeuten wollen, derselbe möge sich die Fortsetzung des Gesprächs nach V. 9 selbst ergänzen. (Sollte er etwa gewünscht haben, daſs Jahve des Propheten Klage mit Spott abfertige, indem er die aus V. 9 aufgenommene Frage in dem Sinne verstand: „bist du recht böse“?). — So wenig wie V. 4 machten 2 und 3 einen Bestandtheil des ältesten Berichtes aus. Allerdings lernen wir durch Jonas Rede das Motiv seiner Flucht vor Jahve kennen, welche der Darsteller in 3, 1 nicht begründet hatte; aber, wie Hitzig richtig ge-

sehen hat, der in 4, 2 f. angegebene Grund ist ein ganz anderer als der oder die von uns vorausgesetzten. Wer 1, 3 liest, ohne Kenntnifs von 4, 2 f. zu haben, sucht sich, freilich kopfschüttelnd, den Ungehorsam des Propheten etwa so zu erklären, dafs dieser nicht gesonnen war in einem Reiche, von welchem schon zu seiner Zeit Israel Gefahr drohen, und dessen Untergang er im Interesse seines eigenen Vaterlandes wünschen mochte, seine warnende Stimme zu erheben und im Falle des Erfolges zu der Erhaltung und Kräftigung eines furchteinflöfsenden oder verhafsten Volkes beizutragen. Blieben dagegen die Heiden, zumal die Bewohner der grofsen Stadt Nineve, für seine Mahnungen taub — und das war höchst wahrscheinlich — sollte er sich da dem Hohn und der Verachtung, vielleicht gar der Lebensgefahr unter ihnen aussetzen? Konnte ihn ferner nicht ein dankbarer Wirkungskreis (von einem Eintreffen seiner Orakel berichtet 2 Kön. 14, 25), die Liebe zu Freunden und Verwandten (vgl. Gen. 12, 1) u. a. an die Heimath fesseln? Dafs Jona den Befehl Jahves deshalb nicht vollziehen wollte, weil er wufste, dieser werde das von dem Propheten zu verkündende Strafgericht nicht eintreten lassen, das vermögen wir um so weniger zu ahnen, als wir nirgends, auch an unserer Stelle nicht, Aufschlufs darüber erhalten, welche Erfahrungen und Reflexionen denn in Jona den Glauben erweckten, Jahve werde an dem heidnischen, lasterhaften Nineve seine Drohungen nicht erfüllen. Hatten andere Propheten, denen von Jahve geheifsen wurde, den Gottlosen die Bestrafung zu weissagen, die Langmuth und die schonende Liebe Gottes gegenüber dem Sünder nicht gekannt, hatten sie gar, wenn sie sich derselben erinnerten, gegen die Ausführung des göttlichen Willens sich gesträubt? Statt Jahve durch seinen Fluchtversuch zu erzürnen, hätte Jona, als die Aufforderung desselben an ihn erging, freimüthig und doch bescheiden (etwa nach Art des Mose) seine Einwendungen und Be-

denken vorbringen sollen; mufste doch der Auftrag 1, 2 schon an sich den Propheten in Erstaunen setzen; denn „kein Prophet vernahm jemals den Befehl, in ein fremdes, etwa weitentlegenes Land, um es zu bedrohen, zu gehn und konnte ihn nicht vernehmen. Weissagend über fremde Völker, blieben die Propheten im Lande“ (Hitzig-Steiner S. 172). Aber unbekümmert darum, dafs diesen und ähnlichen Erwägungen ein denkender Leser an der Stelle 1, 3 sich nicht verschliefsen konnte, dafs das dort geschilderte Verhalten des Jona eine sofortige Begründung verlangte, falls es nicht eigensinnig, thöricht und vollends bei einem Propheten unverzeihlich erscheinen sollte, war der erste Erzähler nach den Worten ויקם יונה, nach denen ein mit dem Folgenden Unbekannter ein וילך אל נינוה (3, 3) erwartet, fortgefahren mit לברח מלפני יהוה. Er brauchte eben, mag er darin einer Sage gefolgt sein oder nicht, den Ungehorsam und die Flucht des Jona in das Ausland, sogar über das Meer (daher er ihn nicht in Palästina trotzig bleiben liefs), um auf merkwürdige Weise die Entdeckung des Frevels und die Bestrafung des Frevlers durch Jahve herbeiführen zu lassen, ehe der Prophet sich dazu bequemte, das Wort desselben den Niniviten zu verkündigen. Nach meinem Dafürhalten hätte der originale Verfasser von Cap. 1 selbst dagegen nichts gehabt, dafs Jemand sich bei der Lectüre von 1, 3 mit dem oberflächlichen Gedanken zufrieden gab: wenn so Mancher Gottes Gebot übertreten hat, warum sollte das nicht auch ein Prophet einmal gethan haben (vgl. die allerdings durch eigenthümliche Umstände veranlafste Uebertretung eines Propheten 1 Kön. 13)? Dafs einem solchen Darsteller sich die Nothwendigkeit wenigstens einer nachträglichen Begründung für das frühere Verhalten des Jona aufgedrängt, und dafs er diese Begründung dann in der uns 4, 2 f. vorliegenden Weise gegeben habe, ist unwahrscheinlich. Dagegen hat, wie vermuthlich schon Andere vor ihm, der Autor von 4, 2 f.

an 1, 3 begründeten Anstofs genommen und sich bestrebt die ehemalige Handlungsweise des Propheten zu entschuldigen. Für seinen Zweck hat er hauptsächlich die Schlufsworte des dritten Capitels sowie die spätere Verhandlung Jahves mit Jona benutzt, bei welcher der erstere sein Erbarmen mit dem Sünder hervorhebt. Das Unzutreffende und Unzulängliche seines Versuchs steht ungefähr auf gleicher Linie mit der verkehrten Motivirung, welche der Schreiber von 1, 14 für das Thun der Seeleute sich erdacht hat, die den Propheten als „unschuldig“ bezeichnen müssen; weiter unten wird sich zeigen, dafs beide Einschiebungen von demselben Schriftsteller herrühren.

Wir haben jetzt das Verhältnifs von 4, 1 zu 4, 5 zu untersuchen. Nach V. 1 ist Jona sehr böse, und zwar, wie man gewöhnlich annimmt, deshalb, weil Gott seine Drohung nicht wahr macht; der Prophet weifs also bereits, was dieser gethan — und das kann er erst am Ende der 40 Tage (3, 4) wissen — ja, der Ergänzer läfst ihn Jahve darüber Vorhaltungen machen. Wie vereint sich diese Angabe mit der in V. 5, dafs Jona in einer selbsterbauten, jedenfalls für einen längeren Aufenthalt eingerichteten Hütte aufserhalb Nineves bleibt „um zu sehen, was in (mit) der Stadt geschehen werde“? Wegschaffen würde man diesen Widerspruch nicht durch die Annahme, Jona möchte von Unmuth ergriffen worden sein, als Jahve ihm noch vor Ablauf der Frist die Aenderung seines Entschlusses in Betreff der Stadt offenbart habe. Dann war das Abwarten des Propheten zwecklos; oder glaubte er nicht, dafs es Jahve mit einer solchen Aeufserung Ernst sei? Uebrigens hätte weder ein Erzähler eine hierauf bezügliche Mittheilung unterlassen, noch der Redactor sie beseitigt. Die wider alle Vermuthung eingetretene Bekehrung der Niniviten konnte dem Jona als Wirkung seiner Predigt an sich nicht unangenehm sein; mifsfiel sie ihm etwa deshalb, weil er vermuthete, dafs Gott die Stadt jetzt nicht werde

untergehn lassen, und weil er so Gefahr lief, als ein falscher Prophet zu erscheinen? Aber da ihm Gottes Entscheidung nicht bekannt war, da er eine Zeit lang eine abwartende Haltung annehmen und da nach der bestimmt und bedingungslos (3, 4 b) auf Gottes Befehl (3, 2 b) ausgesprochenen Drohung der Gedanke an ein strenges Strafgericht über Nineve ihm am nächsten liegen mufste — wie konnte da sein Mifsvergnügen so aufserordentlich sein wie unser Text es im ersten Verse schildert? Durch den so leicht sich darbietenden Vorschlag einer Umstellung von 4, 5 vor 4, 1 wird den Schwierigkeiten nicht abgeholfen. Nicht nur schliefst V. 1 ungezwungen an 3, 10, und ebenso 4, 6 an den Inhalt von 4, 5 a an, sondern man würde auch bei jener Versetzung innerhalb derselben Schrift eine Angabe *vor* 4, 1 oder (etwa mit כי „weil") *hinter* diesem Verse vermissen, dafs oder wodurch Jona die Aufhebung des göttlichen Gerichtes erkannte oder erfuhr. Während aber 3, 10. 4, 1. 5 a. 6, was die Reihenfolge der Handlungen betrifft, sich zwanglos aneinander fügen, besteht zwischen 5 b und 6 in der That eine Lücke, da 6 f. die hier nicht mitgetheilte Verschonung der Stadt und die Kenntnifs des Propheten von diesem Umstande zur Voraussetzung hat. Eine Athetese des unbequemen Halbverses 4, 5 b wäre ein kritischer Gewaltstreich; aber auch zu der Annahme eines Ausfalls nach 4, 5 im jetzigen Text, mit dem Inhalt „und es sah Jona, dafs Gott Nineve verschonte, und das verdrofs ihn sehr" werden wir uns um so weniger entschliefsen, als schon der in V. 1 erzählte Unmuth des Propheten auf eben jenem Wissen von der Errettung Nineves beruht. Vielmehr haben wir in unsern Versen nicht nur eine Verschiedenheit der Quellen, sondern auch eine üble Zusammenarbeitung ihrer Mittheilungen durch einen Redactor zu constatiren, und erinnern hinsichtlich des letzteren Punktes vorläufig an unsre Bemerkung über die Stellung von 3, 5. — Eine andere Differenz zwischen den Erzählungen werden

wir bei der Vergleichung von 4, 5 und 4, 6 gewahr. Jahve (Elohim) schafft nach V. 6 einen Kikajon, um Schutz über dem Haupte (nicht : über der Hütte) des Propheten zu werden, während nach V. 5 Jona sich ein Schirmdach errichtet und „im Schatten unter demselben“ wohnt (vgl. Jes. 4, 6 וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מֵחֹרֶב), das Schicksal Nineves von hier aus abwartend. (Nach Hitzig S. 173 „verräth sich das Gebilde der von nichts Ueberkommenem beengten Phantasie durch die Ueberfruchtung gegen das Ende“, wozu er aufser Theilen von 4, 10 f. auch unsere Verse rechnet). Hält man diese Abweichung in der Darstellung mit der oben in 4, 1 und 4, 5 beobachteten zusammen, so gelangt man zu folgendem Ergebnifs. Nach der einen Schrift hat Jona, als Jahve wegen der Bekehrung der Niniviten nach Ablauf von 40 Tagen statt des Rechtes die Gnade walten liefs, im Aerger die Stadt verlassen. Da läfst Jahve scheinbar absichtslos zur Freude des unter der Hitze leidenden, also unter freiem Himmel sich aufhaltenden Propheten einen Baum zu einer beträchtlichen Höhe wachsen (vgl. 1 Kön. 19, 4 וישב תחת רתם אחד nach dem Keri), an dessen plötzliches Verdorren der gegen die heidnische Stadt barmherzige, aber nicht minder seinem Propheten gegenüber langmüthige Gott eine eindringliche Belehrung knüpft. Die Relation der zweiten Vorlage gab dagegen an, dafs Jona, nachdem er den Untergang geweissagt, (noch vor dem Ende der bestimmten Frist) sich aus der Stadt begab, welche, um den Zorn der Gottheit abzuwenden, die gewaltigsten Anstrengungen traf, und dafs er eine Laube baute, der Dinge harrend, die da kommen sollten. Mit der Erzählung, dafs Nineve nicht zerstört wurde, kann diese Quelle nicht geschlossen haben; auch ihr Autor wufste vom Unmuth des Propheten sowie von der merkwürdigen Staude zu berichten, dachte sich dieselbe aber in der Nähe der Hütte des Jona oder höchstens den Propheten bisweilen im Schatten des Gewächses vor seiner

סכה sitzend (וישב תחתיה 4, 5; umgekehrt על bei ישב 3, 6) vgl. Gen. 18, 1 b (Abraham) יֹשֵׁב פתח האהל כחם היום mit 4 b תחת העץ. Nach Hitzig ist ויצא 4, 5 mit seinen Fortsetzungen, „wenn man einige Ordnung herstellen will", als Plusquamperf. zu fassen, „siehe zu 2, 4" (auch Steiner z. St.), und er macht, wie schon oben erwähnt, dem Verfasser den Vorwurf, dafs er den Propheten erst in 5 aus der Stadt gehen lasse, in der Absicht zu erfahren, was er bereits wisse. Aber die Schuld an der Verwirrung trifft einzig und allein den Redactor, der nach 4, 1 und 4, 5 a (das Verlassen der Stadt mufs auch in seiner Hauptvorlage gestanden haben) spätestens in 4, 5 b sich seiner zweiten ausführlicheren Quelle zuwandte. — In 4, 6 ist להציל לו מרעתו befremdlich, da das Gewächs und die von demselben ausgehende Beschattung nicht den Zweck hatte, den Propheten von seinem Unmuth zu befreien. Schwerlich ist die Phrase aus einer Quelle geschöpft, sicher nicht aus derselben, welcher der vorhergehende Infinitiv entstammt, sondern wohl der Zusatz eines Lesers, der in dem Aufwachsen der Wunderpflanze einen hervorragenden Beweis der Freundlichkeit Gottes sah. — Ob die beiden Zeitangaben בעלות השחר und למחרת von einem oder von verschiedenen Verfassern herzuleiten sind, ob beide (für das Verständnifs nicht absolut nothwendig) schon von dem ältesten Darsteller geschrieben wurden, ist sehr unsicher; vermuthlich fand die Notiz בעלות השחר schon derjenige vor, der, wie wir sehen werden, 8 a einsetzte. — Aus V. 9 erfährt man, dafs Jona über das plötzliche Eingehen des herrlichen Gewächses bis zum Tode betrübt war (עד־מות bot wohl schon die ursprüngliche Schrift). Uebergeht man beim Lesen zunächst V. 8, so wird man die Stimmung des Propheten darauf zurückführen, dafs ihn dieser Vorfall an die Vergänglichkeit alles Irdischen mahnte, auch desjenigen, welches wegen seiner anscheinenden Kraft und Festigkeit eine längere Dauer seiner

Existenz verheifst und um seiner Schönheit willen sie verdiente (vgl. חסת על־הקיקיון). Sah er überdies in dem Untergange des Kikajon das Wirken der Gottheit, so mochte es ihn leicht bedünken, als ob diese, nachdem sie ihn schon durch die Nichterfüllung des Orakels in seiner Prophetenehre verletzt, ihm nicht einmal die harmlose Freude an der prächtigen Pflanze gegönnt habe. Im Widerspruch hiermit heifst uns 8a den Grund für den Lebensüberdrufs des Propheten (einen Grund, der auch 1 Kön. 18 bei Elia rein geistiger Art ist[1])) in einem auf sein körperliches Befinden einwirkenden Umstand suchen, insofern Jona nach dem Welken des ihm erquickenden Schatten gewährenden Baumes von der Hitze übermäfsig geplagt wird. Ja, diese Hitze soll von Gott selbst um des Jona willen durch einen dörrenden Ostwind veranlafst oder, wenn man will, verstärkt worden sein. Allein die Sendung des Gluthwindes ist eine unnöthige Peinigung des Propheten, die mit der Absicht Jahves, ihn durch das, was mit dem Wundergewächs vorgeht, zu belehren, in keinem Zusammenhang, mit der Nachsicht und herablassenden Güte, welche Gott nachher gegen den mifsmuthigen und trotzigen Propheten zeigt, sogar in scharfem Contrast steht. Wahrscheinlich ist 8a nicht derjenigen Quelle entlehnt, welche von dem Bau der Hütte berichtete; in die Hütte konnte sich ja Jona nach dem Vertrocknen der Pflanze bei zunehmender Schwüle leicht zurückziehn. Dafs aber auch die andere Vorlage des Redactors unsern Halbvers nicht enthielt, läfst sich sprachlich erweisen. An den drei anderen Stellen des Buches, an denen uns מִנָּה be-

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dafs die Worte תחת רתם אחד 1 Kön. 19, 5 die an falsche Stelle gerathene, richtige Correctur von תחת רתם אחת V. 4 sind; אחת entstand durch Abirren des Schreibers auf das ת in רתם oder תחת(ת). Als Einsatz betrachte ich ferner 6b (וישת gegen 8 וישתה) und 7; desgleichen erscheint mir in V. 8 בכח האכילה ההיא und חֹרֵב bedenklich.

gegnet — und wir haben keinen Grund, dieselben nicht als Bestandtheile der erwähnten Schrift anzusehen — ist das Subject des auf וימן folgenden Verbs, welches letztere im Infinitiv (2, 1) oder mit Waw consec. Imperf. (4, 6. 7) angefügt wird, identisch mit dem Object von וימן; in 4, 8a dagegen tritt nach וימן רוח in ותך השמש ein neues Subject ein, dessen Ausscheidung der Text nicht gestattet, da הכה vom Winde nicht üblich ist[1]). Vermuthlich würde der erste Darsteller, wenn er mit ותך השמש fortzufahren willens war, ein von וימן verschiedenes Zeitwort, etwa שלח, הטיל, wie 1, 4, mit רוח (בארץ) vorausgeschickt haben; auch hätte er, der das Stechen des Wurms durch הכה את ausdrückt, das der Sonne wohl in gleicher Weise, nicht durch הכה על, bezeichnet; siehe das, allerdings in der Poesie und mit dem Suffix stehende יַכֶּכָּה Ps. 121, 6. Im Satzbau hat sich der Verf. von 8a nach 7 gerichtet; dem וימן, ותך, וייבש hier entspricht dort וימן, ותך, ויתעלף. Veranlassung zur Einschiebung von 8a gab wohl weniger die Meinung des Autors, daſs die üble Stimmung des Jona durch V. 7 nicht genügend motivirt sei, als vielmehr seine Absicht, den sich gegen Gottes Anordnung nun schon wiederholt auflehnenden Propheten durch Gott empfindlicher strafen zu lassen als es von diesem später in Worten geschieht. Vielleicht ist er derselbe wie der die Freundlichkeit der Gottheit betonende Urheber der Wendung להציל לו מרעתו 4, 6 (nach על־ראשו, vgl. על־ראש יונה 8); auch mag er bei ויתעלף an בהתעטף 2, 8 sich erinnert haben. — Ueber die letzten Verse spricht sich Hitzig S. 173 dahin aus: „Die Argumentation in 10 und 11 erzeugt in ihrem Verlaufe noch zwei weitere Argumente, welche nicht zur vollen

---

[1]) In Ges. Lex. finde ich freilich unter הֻכָּה 2) „getroffen sein, von der Sonne, dem Winde Ps. 102, 5. Hos. 9, 16“; aber an beiden Orten ist nur an die gewöhnliche Ursache des Verdorrens, den Sonnenbrand, zu denken.

Entwicklung kommen.“ Nach der bisherigen Untersuchung wird es klar sein, dafs, wie das Entstehen, so auch das Vergehen des Baumes, die Verstimmung des Jona, Gottes Frage und Selbstrechtfertigung in beiden Quellen enthalten war. Aber die Scheidung dessen, was diesen angehört, wird uns hier dadurch erschwert, dafs die Möglichkeit der Erweiterungen von anderer Hand, wie wir dergleichen im Fortgang unserer Betrachtung wahrgenommen haben, mit ins Auge zu fassen ist. So steigen mir Zweifel auf, ob man ובהמה רבה V. 11 der Hauptquelle im Jona zuweisen darf. Bei der etwaigen Vernichtung der Stadt kam für den ursprünglichen Erzähler das Vieh, auf welches er in 3, 5 keine Rücksicht nahm, meines Erachtens schwerlich in Betracht; stammt nun obige Angabe von dem andern Darsteller ebenso wie im Anfang von 3, 7b האדם והבהמה, oder wurde sie von Jemand, der diesen Vers gelesen, vielleicht auch in 3, 8 dieselben Worte wiederholt hatte, in 4, 11 eingefügt und zwar an den Schlufs gebracht, wo die Kürze des Ausdrucks gegen die Länge des auf die Menschen sich beziehenden Passus in auffälliger Weise absticht? — Da der Haupterzähler von Cap. 1 einige Male ·שֶׁ verwendet hat (בשלי, בשלמי), der andere Schriftsteller aber in Cap. 3 und 4 nicht, so wird man es für richtig halten, 10b von jenem abzuleiten; indessen darf man diesen Ursprung schon deshalb nicht für unbedingt sicher ausgeben, da auch ein Leser, welcher בעלות השחר in 7 vorgefunden (wenn nicht gar geschrieben) hatte, es für nöthig erachten mochte, auf die kurze Existenz des Gewächses hier hinzuweisen, wenn dies in der ihm vorliegenden Schrift (resp. den Schriften) noch nicht geschehen war; aufserdem ist ja ·שֶׁ. dem jüngsten Hebraismus überaus geläufig. Jedenfalls befremdet es, dafs dasjenige Moment der Argumentation, welches wir an erster Stelle erwarten, die Hervorhebung der Werthlosigkeit jener so rasch vergehenden Pflanze im Verhältnifs zu der Bedeutung der alten Stadt und ihrer

Bewohner, seinen Platz erst hinter dem andern Moment לא גִדלתו hat, einem Moment, an welches man nicht leicht denkt, nämlich daſs Jona zum Wachsthum der Pflanze nichts beigetragen hat, während Nineves Gröſse das Werk Jahves ist. Klarheit über 10b bringt erst eine neue Beobachtung über מִנָּה. Wenn wir den oben als Zusatz erwiesenen Halbvers 8a nicht berücksichtigen, in welchem 'מ zum Object den durch Gott entstehenden Gluthwind erhält, so braucht der ältere Erzähler unser Verbum nur so, daſs die Geschöpfe, denen Gott einen Befehl zukommen läſst, nicht erst durch ihn ihr Dasein erlangen, um denselben auszuführen. Zu letzterem Zweck war jeder bereits vorhandene דג גדול und jede תולעת zu verwenden, und וימן ist nicht ויברא. Daraus folgt, daſs nach dem ursprünglichen Verfasser auch der קיקיון, dem Gott einen Auftrag gab, damals schon bestand, wenn auch als niedrige Pflanze, und daſs derselbe nur (wohl in beliebiger, seiner Natur gemäſs nicht allzulanger Zeit) für die Schattenspendung die Höhe eines Baumes erreichen sollte. Ein Wunder am Kikajon zu thun, ihn ebenso schnell wachsen wie welken zu lassen, hatte Gott keine Veranlassung; ihm kam es nur darauf an, das Mitleid des Propheten zu wecken, und dazu genügte es, daſs der Baum herrlich gedieh und unerwartet zerstört wurde. Also hat ein späterer Leser 10b interpolirt; möglicherweise derselbe, der 8a mit seinem כזרח השמש schrieb, eine Zeitangabe, welche, ebenso wie בעלות השחר, nach Hitzigs Bemerkung nichts zur Sache thut und etwa an Gen. 19, 15. 23 erinnert. Die Vermuthung, daſs grade dieser Schriftsteller das überlieferte וימן · · קיקיון falsch auffaſste, liegt um so näher, als in 8a dieses Verbum im Sinne von „entstehen lassen" (*γίνεται λαῖλαψ* Marc. 4, 37) oder „etwas eben Entstandenes herbeiführen" gebraucht ist. Nun wird es uns auch nicht mehr auffallen, daſs das, wie wir vorher sagten, an erster Stelle erwartete Argument an zweiter resp. dritter steht; es ist eben später in den

Text gesetzt; vgl. 4, 6 'להציל וג nach 'להיות וג. — Es läfst sich annehmen, dafs schon die älteste Quelle den קיקיון durch einen Relativsatz genauer bestimmte; ob aber durch den vorliegenden, ist eine andere Frage. Die Worte אשר לא עמלת בו sind offenbar zu „Nineve der grofsen Stadt“ 11 a in der Form אשר עמלתי בה hinzuzudenken und beziehen sich, losgelöst vom Folgenden, auf die Sorge, welche Jahve hatte, um die Bekehrung der Stadt zu ermöglichen und dadurch ihren Untergang zu verhindern. Die Berufung des Propheten aus fernem Lande sowie die Anstalten, die Jahve treffen mufste, um den Jona zu strafen und endlich sich gefügig zu machen, vielleicht auch die Reden, die er ihm in den Mund legte, werden hier als Zeugnisse für die Mühe Jahves um Nineve angesehen. Dafs er selbst dieses grofs gemacht hatte, ist für die Beweisführung nicht durchaus nothwendig und liegt aufserhalb unserer Erzählung. Daher glaube ich, dafs die Wendung ולא גדלתו von dem zweiten Schriftsteller, der, wie sich ergeben wird, den ersten gekannt hat, in seinen Parallelbericht eingefügt wurde als ein weiteres Argument für die Theilnahme des Gottes Israels an Nineves Geschick; ob er dabei das עמל ב Jahves in Bezug auf die Stadt als ein „sich mühen um die Gröfse (statt: um die Bekehrung) derselben“ deutete oder nicht, ist unwesentlich. — Demselben Autor vindicire ich 11 b aufser etwa den vorher besprochenen Schlufsworten. Für den originalen Verfasser reichte ein emphatisches נינוה העיר הגדולה aus, zu welcher Bezeichnung man אשר עמלתי בה (s. oben) ergänzen mochte; höchstens hat er, was mir aber nicht wahrscheinlich vorkommt, dieselbe durch einen Satz wie אשר יש בה אדם רב erweitert. — Im Relativsatz 'אשר לא ידע וג V. 11 ist mir wenigstens der Gebrauch des Singulars in ידע und den Suffixen von ימינו und לשמאלו anstöfsig; hat ein Versehen, z. B. die Auslassung des ו hinter ידע, eine Correctur des Schlusses der anderen Worte (auf ָם) veranlafst? — Das

dunkle חרישית V. 8 ist nach Steiner vielleicht חרישית zu lesen, „welches als Ableitung von חֶרֶס Sonne „„heifs, glühend““ bedeuten könnte.“ Doch ist die Vertauschung des ס mit שׁ in חֶרֶס nicht zu belegen und auch wenig glaublich, da hierdurch eine Verwechselung mit חֶרֶשׂ „Scherbe“ und manchen andern Worten entstanden wäre; sodann würde in einem Ausdruck des alltäglichen Lebens die Verwendung des seltenen (ächten?) חרס statt des üblichen שמש auffallen [1]). Das N. pr. שִׁמְשַׁי Esr. 4, 8 f. 17. 23, vielleicht einem Dialect entlehnt, kann „der Sonne geweiht“ bezeichnen; oder wäre es שִׁמְשַׁי zu lesen und als eine Entstellung aus שִׁמְעִי zu betrachten, wie möglicherweise שִׁמְשׁוֹן aus שִׁמְעוֹן? Bei der Herleitung unseres Wortes von חֶרֶס sollte man ferner eher die Bedeutung „sonnig, von der Sonne beschienen“ als „glühend“ erwarten. Ein Verbum חרס „glühen (Gesen. Lex. noch in der 9. Aufl.) ist wohl nur wegen חֶרֶס „Sonne“ angenommen. Unbefriedigend ist aufserdem die Uebersetzung von חרישית durch „schweigend“ (schwül), „betäubend, sausend“, also nach der Wurzel von הֶחֱרִישׁ, oder die Deutung nach חָרִישׁ qualis flat tempore arandi. Gegen letzteres spricht sich auch Steiner aus; Bedenken erregen mufs der Umstand, dafs von den חָרִישׁ analog geformten Substantiven אסיף, בציר, קציר, und auch von דַּיִשׁ (קַיִץ), eine adjectivische Weiterbildung mit ִי nicht vorhanden ist. Hitzig denkt sich als den Sinn des Adjectivs „herbstlich“, und Grätz a. a. O. S. 135 verlangt חריפית; doch sähe man hier lieber eine Beziehung auf die Sommerzeit. Stände es fest, dafs die LXX ihr *συγκαίοντι* nicht aus (*πνεύματι*) *καύσωνος* (-ος richtig Vollers) und der Wirkung des Windes gerathen

---

[1]) Die treffliche Emendation des überlieferten החרסה Richt. 14, 18 in החררה hat Stade in dieser Zeitschrift 1884, S. 253 und Grätz im Psalmencommentar Bd. 1 S. 143 veröffentlicht, dieser jedoch mit der abweichenden, nicht zu billigenden Punctation הַחֲרֵרָה.

hätte, so wäre die Vermuthung nicht zu gewagt, dafs sie חרירית im Text fand. Formen von חרר giebt sie durch *συνεφρύγησαν* Ps. 102, 4, *θερμανθῇ* (nach *προςκαυθῇ*) Ezech. 24, 11; auch Hiob 30, 30 fügt cod. Alex. a. E. ein *συνεφρύγη* an. (Die Wiedergabe von חֲרֵרִים Jer. 17, 6 durch *ἐν ἁλίμοις* beruht wohl auf der Heranziehung des folgenden parallelen *ἐν γῇ ἁλμυρᾷ*.) Hinsichtlich der Formation darf man vergleichen מרירי Deut. 32, 24 und עריריי, beides von einem intransitiven Verb. med. (ר) gemin. herstammend; ferner den, allerdings der Endung ־ִי entbehrenden Ausdruck צחיח (צחיחה, צחיחים, wie das Keri richtig liest statt צחחיים Neh. 4, 7). Dafs ein „unerträglich heifser" Wind gemeint sein mufs, ist auch Steiners Ansicht, der auf Gen. 41, 6. 23 (שְׁדֻפוֹת קדים) verweist. Eine über allen Zweifel erhabene Erklärung oder Verbesserung von חרישית wird sich kaum geben lassen; nach Vollers las LXX חֹרֵב oder מחריב „verheerend, versengend"; höchstens doch wohl חריבית, das aber stärker als das vorgeschlagene חרירית von der Ueberlieferung abweicht. — Die merkwürdige Vocalisation בִּן vor לילה V. 10, welche wir noch vor יָקֶה Spr. 30, 1, הַכּוֹת Deut. 25, 2, נון (dagegen Hieronymus im prologus galeatus „incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos Josue *ben* Nun dicitur") und in בנימין (בנימיני) antreffen, stellt wohl eine (spätere) dialektische Verschiedenheit gewisser Gegenden dar, welche in den Eigennamen בן נון und בנימין allgemein durchdrang, sonst aber nur vereinzelt in den massoretischen Text eingeführt wurde. Endlich hat die Nichtübersetzung von אנה und אל 4, 2 in der LXX so wenig wie manches Plus, das sie bietet, und wie eine Menge von Ungenauigkeiten und Verkehrtheiten ihrer Version in allen Capiteln irgendwelche Bedeutung für die Feststellung des originalen hebräischen Textes in unserem Buche.

Versuchen wir jetzt, indem wir vorläufig von dem eingefügten zusammenhängenden Liede in Cap. 2 absehen,

den Antheil, welchen der Haupterzähler (A), der Bearbeiter eines Theiles von demselben Stoff (B), der Ergänzer (C) und der Redactor (R) an der vorliegenden Schrift haben, noch genauer zu ermitteln, insbesondere an denjenigen Stellen, für deren richtige Beurtheilung es uns bisher noch an einem Anhaltspunkte gebrach. Wir verbinden damit, soweit das für unsern Zweck erforderlich ist, die Angabe einiger Eigenthümlichkeiten der Schriftsteller in ihrer Darstellungs- und Redeweise.

Der von uns als A bezeichneten Grundlage des Buches Jona weisen wir zu 1, 1—5 a mit unbedeutenden Auslassungen in 3 und 4 a; 7. 8 mit Ausnahme des Schlusses von 8 a und 8 b; 9. 10 bis גדולה, 11—13, weniges ausgenommen; 15 (nicht 16). 2, 1. 11. 3, 1—3 a. 4 b. 5. 4, 1. 5 a (inhaltlich); 6 ohne die letzten Worte von 6 a[1]); 7, ohne den Schlufs von 7 a. 8 b. 9. 10 a (gröfstentheils) 11 a. Eine erkennbare Lücke hat diese Erzählung durch R erhalten hinter 3, 5, wo A berichtet haben mufs, dafs Gott um der Bufse der Nineviten willen ihre Stadt nicht zerstörte: 3, 10 nämlich ist aus B aufgenommen, wie die mit V. 8 (וישבו ··· מדרכו הרעה vgl. 10 a) und V. 9 (ונחם האלהים vgl. וינחם הא׳ 10 b) übereinstimmende Schilderung beweist. A hat sich in der entsprechenden Erzählung jedenfalls kürzer ausgedrückt und ist deshalb übergangen worden. Dafs und wodurch Jona die Aenderung des göttlichen Entschlusses in Betreff Nineves erfuhr, brauchte der Verfasser nicht anzugeben; sobald die vierzigtägige Frist verflossen war, konnte der Prophet an jener Wandelung nicht zweifeln. Ueber 3, 3 b s. unsre Bemerkungen zu B. In 4, 5 a wird יונה in A wohl nicht existirt haben, da der Vers sich an 4, 1 anschlofs; vielleicht stammt es dort aus B, wenn der Redactor schon in 4, 5 a (nicht erst in 5 b)

---

[1]) Von dem Gebrauch der Gottesnamen bei den einzelnen Autoren wird später die Rede sein.

den Bericht von B reproducirte, in welchem, wie wir weiter unten auseinandersetzen werden, 3, 9 (aus dem Edict des Königs) dem Vers 4, 5a voranging. In 4, 8b fand sich in A (und B) hinter וישאל wahrscheinlich noch יונה, welchen Namen der Interpolator als entbehrlich nach seinem Einsatz 8a wegliefs; zur Verknüpfung von וישאל 8b mit 7b vgl. 1 Kön. 19, 4b nach 4a. — Der Verfasser unserer Schrift, welche an Umfang ihre jetzige Vorgängerin, das Buch des sogenannten Obadja, übertrifft, dem des Haggai aber nicht gleichkommt, erzählt einfach und schmucklos (wie denn bei ihm nicht einmal ein ויען begegnet); seine Kürze ist bisweilen tadelnswerth. Zur Motivirung des ungewöhnlichen Befehles Jahves an Jona hinsichtlich der Nineviten genügt ihm כי עלתה רעתם לפני; worin die רעה derselben bestand, weshalb Jona flieht, was er auf die Frage מה־מלאכתך geantwortet, erfahren wir durch A nicht. Man mag es entschuldigen, dafs der Erzähler, etwa um den Eindruck der letzten Aeufserung Jahves durch nichts abzuschwächen, uns das beschämende Schuldgeständnifs des Propheten am Schlufs des Buches vorenthalten hat; aber dafs letzterer nach seiner doppelten Errettung 2, 11 nicht einmal ein Wort des Dankes an Jahve hat, ist in hohem Grade auffällig. Hitzig findet es verkehrt, dafs Jona (nach diesem Darsteller, setze ich hinzu) die Entscheidung über das Schicksal der Stadt im Bereiche derselben abwartete; doch hat der Autor, wenn ihm überhaupt der Gedanke daran kam, wahrscheinlich gemeint, dafs Jahve schon Mittel und Wege gefunden haben würde, bei der allgemeinen Vernichtung seinen Propheten unversehrt hinauszuführen; wie leicht konnte er ihm am Ende der bestimmten Zeit einen Wink geben, dafs er Nineve verlassen möge! Die Reden der handelnden Personen beschränkt A auf das geringste Mafs. Die Predigt des Jona, an welcher Jahve so viel liegt, die der Prophet, von ihm inspirirt, hält, und deren ungeahnter Erfolg die Bekehrung

der grofsen, heidnischen, in Laster versunkenen Stadt ist, konnte nicht knapper wiedergegeben werden als wir in 3, 4 b lesen. Ist es da glaublich, dafs derselbe Schriftsteller, der an einem Wendepunkte seiner Geschichte zu einer durch die Sachlage fast gebotenen Ausführlichkeit (Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Volkes, auf die Macht und die Wahrhaftigkeit des verkündeten Gottes, auf die Schrecken des Unterganges) sich nicht aufzuschwingen vermocht hat — dafs derselbe Schriftsteller bei weniger wichtigen Anlässen, z. B. 1, 14 und 4, 2 f., die dort auftretenden Personen sich lebhaft und wortreich aussprechen liefs? Man stelle neben diese Verse die directen Reden in 1, 2. 3, 2. 1, 12, die längsten, die erweislich von ihm herrühren, und man wird mir nicht verdenken, dafs ich von der Ueberlieferung in 4, 10 f. für A nur wenig in Anspruch nehme. Charakteristisch für seine Diction ist der Mangel an Conjunctionen aufser ו und כי. Einen indirecten Fragesatz finden wir 1, 7. Mit dem nur als Relativ gebrauchten אשר 1, 5. 9. 3, 2 (4, 10 im Anf.) wechselt ·שֶׁ in בשלמי 1, 7. בשלי 1, 12. Einige Verba verbindet er mit gleichstämmigen Substantiven, nämlich ירא 1, 10 (nicht 1, 16) וירע 4, 1. שמח 4, 6; die letzteren bekommen dann das bei ihm beliebte Adjectiv (ה)גדול; man vgl. noch 1, 4. 12. 2, 1 (3, 5) und das Attribut von העיר. Ueber מִנָּה und dessen Construction habe ich zu 4, 8 und 4, 10 gehandelt; הטיל begegnet uns 1, 4. 5. 12. 15. Im Unterschied von B setzt A, wie wir oben sahen, לבש bei שקים 3, 5; über נינוה העיר הגדולה werden wir bei B reden.

Die zweite Quelle B enthielt sicher die Verse 3, 6—10, in denen ich מטעם המלך וגדליו 7 a, הבקר והצאן 7 b, auch אל־ירעו 7 b und האדם והבהמה 8 als Zusätze zu betrachten geneigt bin. Aufserdem schreibe ich B den mit A unvereinbaren Halbvers 4, 5 b zu, aber nicht diese Stücke allein. Schon aus den aufgezählten Fragmenten erhellt, dafs ihr Urheber den von A bearbeiteten Stoff einer genaueren

Behandlung, wenigstens zum Theil, unterzog. Hierbei legt er, worauf man bereits aufmerksam gemacht hat, durch seine Annahme eines Königs von Nineve (נינוה vertritt nicht zugleich wie בבל die Provinz und das Reich) eine Unkenntnifs der geschichtlichen Verhältnisse an den Tag; ferner verräth seine Darlegung in 3, 6 ff. eine ausgeprägte ascetische Richtung, die wir in A nicht zu erkennen vermögen. In A hören wir in wenig Worten von der freiwilligen Bufse eines ganzen Volkes (Grofs und Klein), von dem Ausrufen eines Fastens (natürlich des in Israel üblichen, daher keine Detailangabe) und von der Anlegung der Trauerkleider; B dagegen referirt eingehend die Initiative des Königs in der Bekehrung und dazu seine gründliche Belehrung an sein Volk, wie Gott (durch das Verhalten von Mensch und Thier) etwa versöhnt werden könne, wozu auch das laute Rufen zu demselben gehört. Dafs uns die Befolgung der königlichen Anordnungen durch die Einwohnerschaft nicht ausdrücklich mitgetheilt wird, so dafs wir sie erst aus 3, 10 כי שבו u. s. w. erschliefsen müssen, ist ein Mangel in der Darstellung, welchen wir B nicht schlimm anrechnen wollen; oder hat er etwa eine Angabe darüber gebracht, R aber, weil er das Thun der Nineviten bereits nach A in 3, 5 berichtet hatte, die Parallelerzählung in seiner zweiten Vorlage auslassen zu dürfen geglaubt? Die Wendung ויאמינו . . . באלהים 3, 5 in A, von einem heidnischen Volke gebraucht, das Gott erst kennen lernt und trotzdem ihm *πίστις* entgegenbringt, ist übrigens treffender als die Phrase שוב אל האלהים in B, die allerdings in Israel die Rückkehr zu dem Gott zu bezeichnen pflegte, von dem man eine Zeit lang abgefallen war. — Nach B entfernt sich Jona aus der Stadt vor ihrer Zerstörung. Wahrscheinlich liefs der Verfasser ihn dies nicht aus dem Grunde thun, um sich nicht der Gefahr des Unterganges in und mit derselben auszusetzen (im Dienste Gottes hatte ja der, in der Tiefe so wunderbar erhaltene Prophet nichts zu befürchten); viel-

mehr mochte er ein längeres Verweilen des Jona an einem Orte, dessen Bevölkerung mit der Umkehr vom Bösen vollen Ernst machte, nachdem der König (ohne den Jona zu fragen) die Sache selbst in die Hand genommen hatte, für zwecklos erachten. In A rechnet der Prophet mit Bestimmtheit auf die Vernichtung Nineves und sieht sich zu seinem grofsen Leidwesen enttäuscht, als dieselbe am 40sten Tage nicht eingetreten ist (weshalb er hier frühestens am 41sten aus der Stadt herausgeht). In B dagegen wird er, ebenso wie schon der König (in dem zum Theil aus Joel entlehnten Citat 3, 9) die Möglichkeit einer Verschonung angedeutet hat, bei dem Anblick des Bufse thuenden Volkes selbst von Zweifel ergriffen, ob Gott in diesem aufserordentlichen Falle noch bei seinem Entschlusse beharren werde; daher seine Neugier zu erfahren מה־יהיה בעיר (ob לעיר? LXX τῇ πόλει). Demnach wurde Jona in B (und mit ihm der Leser, welcher nur diese Schrift kannte) von der Wendung der Dinge weniger überrascht als in A, und das ist kein Vortheil für die Erzählung. A verlegte den Vorgang mit dem קיקיון wohl in eine Gegend, in welcher der Prophet von Nineve nichts mehr sehen konnte und wollte, da die Betrachtung der Stadt immer auf's Neue seinen Verdrufs erregen mufste (מקדם לעיר 4, 5a zu A?); in B, wo von einer weiteren Ortsveränderung nicht gesprochen wird, wächst der Baum an einem Platze, von dem aus sich Nineve übersehen läfst (לראות 4, 5b). In der letztgenannten Quelle erbaut sich Jona zur Zeit, wo die Entscheidung über das Schicksal der Bewohner noch aussteht, ein Schirmdach, unter dem er natürlich auch später bleibt; in A ist er, nachdem er im Unmuth von Nineve geschieden, gleichgültig gegen seinen Aufenthaltsort (das freie Feld), wenn er nur die Stadt nicht schaut, gleichgültig auch gegen seine Gesundheit, so dafs sich Gott nur seiner annehmen und ihm durch den schnell emporwachsenden Baum Schutz gegen die Sonne schaffen mufs. So ist das Gewächs für

ihn nicht nur ein Gegenstand der Betrachtung wie in B (wo ja auch Nineve dies später für ihn wird), sondern es bringt ihm auch wesentlichen Nutzen. — Absichtlich habe ich diese Differenzen zwischen A und B ausführlich behandelt, um zu zeigen, dafs die Erzählung in B einmal reicher an Detail, andererseits mehr durch Reflexion bestimmt ist als die in A; für die Ermittelung des aufserdem zu B Gehörigen ist jene Beobachtung von Belang. Den Grund dafür, dafs wir genauere Angaben über den Umfang von Nineve nicht schon in Cap. 1, sondern erst 3, 3 erhalten, hat man bisher wohl darin gesucht, dafs jetzt erst die Ausdehnung der Stadt für die zu erzählende Geschichte Bedeutung gewinne. Allein man übersehe nicht, dafs für das Verständnifs der im (Vorhergehenden oder) Folgenden berichteten Hauptthatsachen die antiquarische, übertreibende Bemerkung über die Gröfse der Riesenstadt keineswegs unerläfslich, dafs aber die Notiz über den Standort, welchen Jona bei seiner Predigt einnahm, vollends unwichtig ist. Die Quelle A mag, wenn sie den Eintritt des Propheten in die Stadt wirklich berichtete und nicht dem Leser eine darauf bezügliche Ergänzung hinter 3, 3a überliefs, dies in einfacher Weise etwa mit den Worten gethan haben ויבא (יונה) בעיר (oder בנינוה), denn das folgende ויקרא ויאמר stand gewifs auch in dieser Schrift; aber was wir in 3, 3b und 4a antreffen (zu מהלך יום אחד vergleicht Hitzig S. 174 1 Kön. 19, 4), ist Eigenthum des B, der sichtlich bemüht war, Trockenheit in seiner Darstellung zu vermeiden. Dabei giebt er sich in seiner Mittheilung über den Umfang der altberühmten Hauptstadt des assyrischen Reiches wahrscheinlich ebenso seiner Phantasie hin wie hinsichtlich des „Königs von Nineve." — Die Existenz der Phrase (וישב) מקדם לעיר 4, 5 nach ihrem Wortlaut schon in A habe ich vorher als etwas unsicher bezeichnet; anzunehmen ist sie wenigstens für B, da das in 5b begegnende שם auf die vorausgegangene Nennung eines Ortes

in dieser Quelle hinweist. — Am Ende seines Commentars äufsert sich Hitzig: „Die Zahlangabe, welche die Gesammtbevölkerung Nineves zu einer ganz übermäfsigen Höhe hinauftreibt, steht mit der Uebertreibung der Gröfse 3, 3, wo das Mafs des Umfanges dem Durchmesser zugetheilt wird, etwa noch im Verhältnifs.“ Anders Nöldeke, die alttestamentliche Literatur S. 74: „nach dem ganzen Zusammenhange kann dies“ (der Bericht in 3, 3 b) „nur bedeuten, dafs von einem Ende Nineve's bis zum andern mindestens 12 Meilen Wegs gewesen, so dafs demnach die am Ende angeführte Zahl von mehr als 120000 unmündigen Kindern . . . für eine solche Gröfse der Stadt noch viel zu gering wäre, so bedeutend die daraus zu schliefsende Einwohnerzahl auch an und für sich schon sein mufs.“ Wie dem auch sein mag, ich glaube nicht zu irren, wenn ich auch in 4, 11 b mindestens bis לשמאלו einen Passus von B erblicke; seine Neigung zur Uebertreibung beweist der Schriftsteller ja auch in seinen Vorschriften wegen des Fastens in 3, 7. Seinem Büchlein ist vermuthlich der Relativsatz ולא גדלתו 4, 10 a entnommen; denn wenn auch (עיר) גדולה לאלהים 3, 3 b nicht „(eine Stadt) grofs durch Gott“ (also אשר גִּדֵּל אל'), sondern „grofs in den Augen Gottes“ bezeichnen mag, so hat die dortige Parenthese doch nur dann einen Sinn, wenn sie hervorheben soll, *dafs* Gott sich um Nineve kümmerte, und vielleicht auch, *weshalb* ihm an der Bekehrung desselben gelegen war; immerhin tritt die Zusammenstellung von Gott, Nineve und dem Begriff „grofs“ (deutlich in 3, 3 b, implicite in 4, 11 b nach 10 a vorhanden) nur an diesen beiden Stellen des Jonabuches auf. — Bereits oben deuteten wir an, dafs B aufser den hier besprochenen Stücken die Aufforderung Gottes an Jona (parallel zu 3, 1—3 a), die Predigt des letzteren (ähnlich 3, 4 b), den Unmuth des Propheten über die Verschonung der Stadt (ähnlich 4, 1), diesen aber erst hinter 4, 5 und nach der Mittheilung, dafs Jona die Nicht-

erfüllung seiner Weissagung (an Gottes Verfahren) erkannte, dargestellt hat. Ebenso wurde in dieser Quelle das Wachsen und Verdorren des Baumes, die Freude und Betrübnifs des Propheten hierüber und die Verhandlung Gottes mit ihm beschrieben. Der Wortlaut der von R wegen des mit A übereinstimmenden Inhalts übergangenen Partieen von B läfst sich selbstverständlich nicht angeben; allzugrofs wird indessen die Discrepanz zwischen beiden Schriften hierin nicht gewesen sein. Aus 3, 6–9 (10) erhellt, dafs B kein ungewandter Schriftsteller war (vgl. auch 4, 10 f.); da nun R durch die Aufnahme jener Verse bewiesen hat, dafs er durchaus nicht auf Verkürzung der Ueberlieferung ausging, so würde er wahrscheinlich, wenn nicht überall, so doch hier und da eine im Verhältnifs zu A ausführlichere und stilistisch bessere Fassung von B sich angeeignet haben, wenn eine solche ihm vorgelegen hätte, vor allem an der durch ihre Kürze anstöfsigen Stelle 3, 4b. Mit A contrastirt B durch die Ausschmückung des Stoffes in 3, 6—9, durch die Breite der Ausdrucksweise in 3, 10; wie umständlich lautet, um nur dies Eine noch zu erwähnen, in derselben Sache die Schilderung 3, 6 mit וישב, ויכם, ויעבֵר (ויקם) gegen וילבשו שקים 3, 5! In diesem Punkte darf man die, das einfache העיר הגדולה (A) erläuternde Wendung מהלך שלשת ימים 3, 3b nebst בוא מהלך יום אחד 3, 4a, dazu (אשר יש־בה) הרבה משתים עשרה רבו אדם 4, 11 nicht gleichstellen den für den Zusammenhang fast unentbehrlichen, formelhaft klingenden Zahlangaben in A שלשה ימים ושלשה לילות 2, 1 und (wahrscheinlich auch von B acceptirt) ארבעים יום 3, 4b (vgl. 1 Kön. 19, 8). — In der Phraseologie unterscheidet sich B von A durch den Gebrauch von כסה, התכסה gegen לבש; vielleicht nicht zufällig ist קרא אל־אלהים בחזקה 3, 8 gegen A ויזעקו . . אל אלהיו 1, 5 (im anderen Sinne B וַיַּזְעֵק 3, 7) und das gebräuchlichere שלשת ימים 3, 5 (B) in kurzer Entfernung von שלשה ימים gesetzt, welches aufser Jon. 2, 1 (A) im

A. T. nur noch 1 Sam. 30, 12. 1 Kön. 12, 5. 2 Kön. 2, 17 gefunden wird. In den uns erhaltenen Fragmenten von B treffen wir nie שֶׁ, sondern nur אשר 3. 8. 10 (4, 10 wohl nach A) 4, 11 an, und, abgesehen von ו und כי, wenigstens noch die Conjunction עד אשר 4, 5 und ebendort einen indirecten Fragesatz; über מי יודע 3, 9 s. später. — Der Gedanke an eine Benutzung von B durch A ist von vornherein ausgeschlossen; der Verf. der letzteren Schrift müſste eine Art Auszug aus B geliefert und dabei doch wieder manche Veränderungen vorgenommen haben, deren Grund sich nicht einsehen läſst. Auch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs beider Berichte würde nirgends eine Stütze finden; einen litterarischen Vorgänger hat A so wenig in Cap. 3 und 4 wie in 1 und 2 gehabt. Dagegen spricht alles dafür, daſs A von B gekannt und umgewandelt wurde. Dem B erschien die Buſse der Niniviten, wie A sie darstellte, nicht gründlich und systematisch genug (hat auf die Einführung des Königs etwa auch מגדולם in A Einfluſs gehabt?), ein längerer Aufenthalt des Propheten in der sich auf's Schnellste bekehrenden Stadt überflüssig (während er in A auf seinem Posten ausharrt), der Bau einer Hütte, nachdem er sich von Nineve früh entfernt, unumgänglich nothwendig (war er doch keineswegs verdrieſslich, sondern in lebhafter Spannung wegen des Ausgangs der Sache, als er auf das freie Feld sich begab). Hinsichtlich des Namens נינוה mag B sich anfangs nach A, von welchem 3, 2. 3a. 4b. 5 herrühren, gerichtet haben, vgl. 3, 6. 7 (4, 11 = A); allein nachdem er schon in 3, 3b das ihm aus A bekannte עיר גדולה durch לאלהים erweitert, braucht er in 3, 4a בעיר, und sicher dasselbe Substantiv 4, 5a. Ob A, der עיר wenigstens in der, wahrscheinlich stets ohne Zusatz bei ihm vorkommenden Formel נינוה העיר הגדולה (1, 2. 3, 2. 4, 11) verwandte, auch in 4, 5a resp. in seiner Parallelerzählung העיר statt נינוה geschrieben hat, ist nicht auszumachen. — So deutlich also

die Quelle B in den letzten Capp. unseres Buches zu Tage tritt, so wenig sind Spuren derselben in den beiden ersten zu entdecken, weshalb das שנית von A 3, 1 in B nicht gestanden haben kann.

Im Laufe der Untersuchung trat uns eine interessante sachliche Aehnlichkeit zwischen 4, 2 f. und 1, 14 entgegen. An beiden Orten legt der Schriftsteller den Personen Reden oder vielmehr Klagen vor Jahve in den Mund, an beiden aber versieht er sich in der Angabe des Motivs, welches sie bei ihrer Bitte leitet (1, 14 von ואל־תתן an) oder bei ihrem früheren Thun geleitet hat (4, 2 'כי ידעתי ת). Sprachlich beachtenswerth ist beide Male die Formel אָנָּה יהוה; dazu kommt, dafs nur diese Stellen des A. T. die Schreibung der Partikel mit Schlufs-ה, unter Verkennung ihres Ursprungs[1]), darbieten; wir werden daher die Identität des Schreibenden in jenen Versen nicht bezweifeln dürfen. Wie zum Theil in 1, 14, so leiht der Erzähler auch in 1, 10 der Furcht der Schiffer Worte, wobei er das im originalen Bericht Versäumte (vgl. zu 4, 2 f.) nachzuholen sucht. Deshalb, und weil auch כי ידעו כי 1, 10 mit כי ידעתי כי 4, 2 (כי יודע אני כי 1, 12 A) zusammentrifft, desgleichen עשית 1, 10 und 1, 14, ebenso des ברח vor Jahve in 1, 10 wie in 4, 2 gedacht wird, schreibe ich 1, 10 von מה an demselben Autor zu[2]). Nicht minder ver-

---

[1]) Diesen findet man gewöhnlich (auch Stade, hebr. Gr. § 373) in einer Contraction aus אָהּ־נָא „dafs doch! wenn doch!“ Indessen da אָהּ im Hebräischen nicht vorhanden ist, אָנָּא schwerlich einer alten Zeit der Sprache angehört und selbst eine Verbindung von אֲהָהּ mit נָא, an die man etwa denken könnte, sich nicht nachweisen läfst, so sehe ich in אָנָּא eine Zusammenziehung von אַל־נָא, dessen elliptischer Gebrauch in der Rede des täglichen Lebens später verkannt wurde, so dafs einer Verderbnifs der Formel durch Assimilation des ל an נ nichts im Wege stand.

[2]) Bedenklich wäre es also, um des קִדַּמְתִּי 4, 2 (in C) willen das in A 1, 3 überlieferte ויקם in ויקדם zu ändern.

danken wir ihm 1, 5 b f., welches wir oben A abgesprochen haben; vgl. noch לא נאבד mit אל־נא נאבדה 1, 14. Seine Vorliebe für Reden und Reminiscenzen bewegt ihn offenbar, die Aeufserung des Jona 4, 8 b nach 1 Kön. 19, 4 b zu erweitern und umzubilden, und dann schon in 4, 3 einzusetzen, wodurch sie bei ihrer Wiederholung in kürzerer Form an ihrem ursprünglichen Orte 4, 8 b an Wirksamkeit verliert. In der älteren Schrift A (und auch in B) war das וישאל את־נפשו למות וג׳ 4, 8 b nicht gleichbedeutend mit 4, 1 וירע וג׳, wozu es erst C durch 4, 3 hat machen wollen, sondern eine naturgemäfse Steigerung des vorher gesetzten Ausdrucks[1]). Von A verschieden, ist dieser „Ergänzer", wie ich ihn oben nannte, doch nicht gleich B. Ein oberflächlicher Blick wird zwar in 4, 2 ונחם על־הרעה dieselbe Hand vermuthen, welche 3, 10 וינחם האל׳ על־הר׳ schrieb; allein die Vergleichung von 1, 6 אולי יתעשת האל׳ לנו ולא נאבד mit 3, 9 מי יודע . . . ונחם האל׳ ולא נאבד ergiebt mit höchster Wahrscheinlichkeit, dafs der Darsteller in 1, 6 das von B aus Joel 2, 14 (מי יודע ישוב ונחם והשאיר ת׳) aufgenommene מי יודע mit dem für die Construction leichteren אולי und das bei der Situation in 1, 6 nicht verwendbare נחם mit התעשת vertauschte. Die Abhängigkeit der letzteren Stelle von 3, 9 zeigt sich auch darin, dafs, während hier im Context richtig האלהים steht, d. h. der den Nineviten gepredigte und nunmehr bekannte Gott[2]), in 1, 6 dafür אלהיך gesetzt sein müfste, da ja der Capitän den Gott des Jona, den wahren Gott und Urheber des Sturms (und das ist doch האלהים), nicht kennt. So fällt der Verfasser, der יהוה noch nicht schreiben will und kann

---

[1]) Auf die eingefügten Reden folgt keine Antwort der angeredeten Personen 1, 6 (hat Jona nach dem Autor gebetet oder nicht?) 1, 14. 4, 2.

[2]) Ueber die Setzung von Elohim an dieser Stelle in B werden wir das Genauere später mittheilen.

(anders in 1, 10 b und 1, 14), mit seinem האלהים (אלהיך ging schon vorher und liefs sich durch הוא passend ersetzen) einigermafsen aus der Rolle. Dafs der Autor in gleicher Weise wie B 3, 9 (4, 5 b) die Möglichkeit einer Rettung andeutet, ist kein Vorzug seiner Erzählung vor der des A, bei welchem wir die Schiffer, als neben oder nach dem Beten die Entlastung des Fahrzeugs nichts geholfen hat, zum äufsersten Mittel, dem Loose, greifen sehen und selbst ihre Erwartung theilen, ob hierdurch der Schuldige entdeckt werden und was dann mit ihm geschehen wird um den Untergang abzuwenden (1, 6). (Die ursprüngliche Schrift, mit Reden so karg, läfst hier, in der höchsten Noth, die Schiffsmannschaft zu ersten Mal in Worten sich äufsern.) — Der von B berücksichtigte Prophet Joel ist auch unserm Ergänzer sehr wohl bekannt. Nur Joel 2, 13 und Jon. 4, 2 begegnen wir dem Part. Niph. נחם mit וְ, welchem על־הרעה folgt und רב־חסד mit andern Attributen vorhergeht. Auch die Gleichheit in der Schreibung נקיא Jon. 1, 14 und Joel 4, 19 ist schwerlich auf den Zufall, denselben Abschreiber u. ä. zurückzuführen. Aehnlich nun wie C den Vers 4, 3 nach 4, 8 b (A) und mit Benutzung des daselbst verwendeten Verses 1 Kön. 19, 4 umgestaltete, läfst er sich in 4, 2 durch נחם האל׳ 3, 9 und וינחם האל׳ על־הרעה 3, 10 bestimmen, den Vers, welchen wir unmittelbar vor der, dem B vorschwebenden Stelle des Joel antreffen, zur Hälfte auszuschreiben, ja Jona mufs bei ihm seine angebliche Kenntnifs der in dem andern Propheten 2, 13 (freilich auch sonst ähnlich) erwähnten Gesinnung Jahves als den Beweggrund zu seiner, der Rechtfertigung so sehr bedürfenden Flucht anführen. — Ob die Veranlassung zur Einführung des רב־החבל 1, 6 neben den Seeleuten unserm Schriftsteller etwa durch die Erzählung vom מלך נינוה neben den Nineviten in B gegeben wurde, ist weniger sicher; vgl. das oben zu 1, 6 Bemerkte. — Die mit einer Erweiterung verbundene Anwendung von

1, 10 im ersten Halbvers von 1, 16 und die vorgreifende von 2, 10 im zweiten Gliede eben jenes Verses kann uns nur in dem schon ausgesprochenen Verdacht bestärken, dafs der ganze Satz erst von C eingefügt wurde, der möglicherweise auch 1, 8 b von מה an, aber wohl kaum Einiges in 1, 12 und den überflüssigen Passus von ויהי bis zum Athnach in 1, 4 verfafst hat. Später als C möchte ich 1, 16 nicht ansetzen, da schon früh ein Leser eine Angabe darüber, welchen Eindruck die Vorgänge mit Jona auf die Schiffer gemacht haben, im Text vermissen und schon der erste Erweiterer von A in Cap. 1 überzeugt sein mochte, dafs die heidnischen Seeleute, nachdem sie Jahve kennen gelernt, in der Verehrung desselben hinter den Niniviten und hinter Jona (2, 10) selbst nicht zurückstanden. — Unsere bisherigen Ermittelungen über C reichen bereits hin, um uns in demselben einen lebhaften, redegewandten (vgl. B 3, 7 ff.), mit der Litteratur vertrauten Autor erblicken zu lassen, der bisweilen im engeren Anschlufs an das Original seiner Vorgänger schrieb, als diese selbst es für nöthig hielten, und der den ihm noch zu dürr und dürftig erscheinenden Text der Ueberlieferung durch erklärende und ausschmückende Zugaben, freilich nicht in der rechten Art, zu verbessern, insbesondere den in seinen Quellen nur kurz berichteten Gefühlen der Furcht und des Unmuths durch Worte Ausdruck zu geben beflissen war. Kein Wunder daher, dafs uns bei C von Partikeln aufser ו und כי (zweimal in 4, 2 nach A 1, 12; dreimal 1, 10; כי אתה 1, 14. 4, 2) nicht nur כאשר 1, 14 und על־כן 4, 2, sondern auch הלוא 4, 2, אל־נא 1, 14, אָנָּה 1, 14. 4, 2, ועתה . . נא 4, 2 (1 Kön. 19, 4 nur עתה) begegnen. (Die sprachliche Differenz zwischen C und A in ספינה 1, 5 statt אניה ist schon früher berührt.)

Nicht nur zur Bestätigung der gewonnenen Resultate, sondern auch zur Erforschung weiterer Details, die für die Entstehungsgeschichte unseres Buches von Werth sind,

soll uns die folgende Betrachtung über die Verschiedenheit der Gottesnamen dienen. Natürlich nehme ich von derselben diejenigen Stellen aus, an denen אלהים im stat. constr. (1, 9) oder mit einem Suffix (1, 5; auch 2, 2. 7) vorkommt. Ich beginne mit Hitzig's Bemerkung zu 3, 10: „In Beziehung tretend zu den Heiden heifst Gott seit V. 5 (vgl. 1, 6) אלהים; 4, 2 tritt der Eigenname wieder ein.“ Diese Angabe könnte uns schon befriedigen, wenn nur nicht 4, 7 (8 im Zusatz) 9 der Name Elohim aufs neue erschiene, und zwar in einem Zusammenhange, in welchem Gott mit Jona allein zu thun hat. Hitzig bringt auch hierfür sowie für das singuläre, äufserst befremdliche יהוה אלהים 4, 6 einen Grund bei in der Note: „Nachdem bereits im 4. V. die Reminiscenz des Vf. auf den Anfang der Genesis gerathen ist“ (ich habe mich im Vorhergehenden gegen die Zuweisung dieses Verses an C ausgesprochen) „entlehnt er hier aus 1 Mos. 2, 4—3, 24 die Verbindung יהוה אלהים, wofür dann V. 7—9 wie 1 Mos. 3, 1. 3 blos אלהים.“ Die richtige Ansicht, dafs in den zuletzt genannten Versen der Genesis kein willkürlicher Wechsel vorliegt, sondern „im Munde des Thieres der heiligste Name Jahve absichtlich vermieden ist“ (Dillmann im Commentar), herrscht jetzt wohl allgemein; hinsichtlich des Uebrigen, was Hitzig a. a. O. geäufsert, halte ich mich der Zustimmung der Mitforscher versichert, wenn ich es als eine starke Verirrung des leider oft mit seinem Scharfsinn über das Ziel hinausschiefsenden Kritikers ansehe und jede Polemik dagegen unterlasse. Dem nachdenkenden Leser aber, der von den beiden ersten Capiteln des Buches Jona zu den letzten (genauer, zu 3, 3 b und dem Folgenden) gelangt, wird sich, wenn er Hitzig's Auslegung mit mir zurückweist, um so mehr die Nothwendigkeit aufdrängen, für den Wechsel der Gottesbezeichnungen in Cap. 3 und 4, welcher unmöglich auf eine Laune des oder der Schriftsteller oder gar auf die oscitantia librariorum

zurückgeht, eine ausreichende Erklärung zu suchen. Nirgends verlangt man dieselbe mehr als im Schlufscapitel, wo in bunter Folge (ich setze die nicht von A, B oder C herrührenden Verse oder Verstheile in Klammern) sich יהוה 2. 3 (4), יהוה אלהים 6, האלהים 7, אלהים (8) 9 und יהוה 10 bewegen, und sogar innerhalb derselben Verhandlung (9 f.) die Gottheit zuerst 'אל, dann 'יה heifst. Zur Erkenntnifs des Sachverhalts sei zunächst darauf hingewiesen, dafs C aufser in 1, 6, worüber schon geredet ist, durchweg des Namens Jahve sich bedient, so 1, 10 in dem Referat des von Jona den Schiffern Erzählten, 1, 14 im Gebet derselben sowie in der Einleitung dazu (1, 16, wo die Furcht vor Jahve und das Opfer für ihn berichtet wird), 4, 2 f. in der Klage des Propheten und in 'ויתפלל אל־יה. Die Verse 3, 8—10 sind also nicht aus der Feder dieses Darstellers geflossen; denn da er weder in der Nähe von Nineve (4, 2) noch in der Rede der mit Jahve bekannt gewordenen Heiden (1, 14; vgl. 1, 16) das heilige Wort zu brauchen sich scheut, so würde er, zumal nachdem er in 3, 2 b ausdrücklich Jahve als den Urheber der Verkündigung an die Niniviten gefunden hatte, gewifs im Munde des Königs V. 8 f., unter allen Umständen aber V. 10 im historischen Bericht den speciellen Gottesnamen verwendet haben. Die Abkunft dieser Verse von B ist oben dargelegt worden; hier gerathen wir wohl auf die Vermuthung, B möchte aus irgendwelchem Grunde die Bezeichnung Elohim vorgezogen haben, und darin irren wir uns in der That nicht. A sagt durchweg Jahve in den von ihm herkommenden Abschnitten in 1, 1—3, 3 a; später zeigt sich das N. pr. nur noch 4, 10, in einer Angabe, von welcher ein Theil zweifellos in A existirt hat. Die enge Verbindung von 4, 10 mit 4, 9 läfst uns für den Bericht dieser Quelle auch in letzterem Verse Jahve voraussetzen, und warum sollte dann in 4, 7. 6 und in der ausgelassenen Parallelerzählung zu 3, 10 der Schriftsteller von seiner Gewohnheit abge-

wichen sein? In 4, 7. 9 ist demnach Elohim vom Redactor nach B gesetzt, welches eine wesentlich gleiche Relation mit A enthielt und wenigstens durch die Aufnahme des bei ihm üblichen Gottesnamens Berücksichtigung finden sollte. Selbstverständlich hat R auch 4, 10 bei B dieses Wort gefunden, dennoch aber — mit Sicherheit vermögen wir sein Motiv nicht anzugeben — den heiligen Namen aus A gewählt. In 4, 6; wo er von B (5b) zu A (להיות צל על־ראשו) sich wandte, ist er auf die Combination יה' אל' verfallen, bei welcher Jeder sich an das Verhältniſs von Gen. 1—2, 3 zu 2, 4 ff. erinnern wird, wo ja der gleiche Uebergang von der Elohim- zur Jahvequelle stattfindet; eine Fortsetzung dieser Doppelbenennung hat ihm aber, im Gegensatz zu dem Redactor der Genesis, nicht beliebt. Zur Hand nahm der Vereiniger beider Schriften seine zweite Vorlage B wahrscheinlich erst in 3, 3b; so begreift es sich, daſs er in 3, 1—3a, wo die Parallele gewiſs Elohim bot, das Jahve des A unverändert lieſs. In 3, 3b aber ist der Gebrauch von Elohim durch die Sitte des B klar begründet; לאלהים bedeutet nicht „(groſs) in den Augen (selbst) der Gottheit", ist auch nicht deshalb eingetreten, weil der Erzähler sich plötzlich darauf besann, daſs es unangemessen sei, während der Prophet auf dem Wege nach Nineve sich befinde, noch den heiligsten Namen Israels anzuwenden; endlich ist es nicht als Schreibfehler zu betrachten. Wenn das Targum hier „vor Jahve" sagt, so hat es wenigstens richtig gefühlt, daſs nach den Worten נינוה העיר הגדולה im Munde Jahves 3, 2 (ebenso 1, 2. 4, 11) im parenthetischen Satze ein „(Nineve) עיר גדולה לאלהים" seltsam berührt. In 3, 10, wo R auſser der ausführlichen Darstellung von B eine kürzere von A mit Jahve als Gottesnamen besaſs, ist ihm eine Rücksichtnahme auf diese Bezeichnung nicht geboten erschienen, wenn er überhaupt bei dem Abschreiben eines längeren Bruchstücks von B jenes für ihn geringfügigen Umstands gedachte. Einen Unterschied

zwischen Elohim mit und ohne Artikel haben wir für B wohl nicht zu statuiren. Bei der Präposition steht das einfache אלהים in 3, 8 (אֶל־) und gemäfs der, allerdings nicht ausnahmslosen, Gewohnheit der Punctatoren in לאלהים 3, 3b (über באלהים 3, 5a s. nachher). Ohne Präposition treffen wir האלהים 3, 9. 10 (zweimal). 4, 7, dagegen אלהים 4, 9 und natürlich in יה' אל' 4, 6 an. In Hinsicht auf 3, 8 und 4, 9 haben wir, denke ich, keinen Grund zu der Annahme, dafs R in diesem untergeordneten Punkte die Schreibung seiner Quelle nicht bewahrt, oder dafs Jemand, nachdem er 4, 8a eingefügt resp. vorgefunden, ein folgendes האלהים in אלהים 4, 9 absichtlich geändert oder verschrieben habe. Ein einziges אלהים begegnet uns statt des erwarteten יהוה in einer aus A recipirten Stelle, nämlich 3, 5a. Da ich es als fraglich hingestellt habe, ob B eine Parallele zu 3, 5 enthielt, so vermuthe ich, dafs der Redactor, der ja eben in 3, 3b לאלהים nach B gesetzt und sicherlich um der Verbindung seiner beiden Vorlagen willen den Abschnitt 3, 6 ff. noch einmal durchgelesen hatte, unter dem Einflufs von B unwillkürlich באלהים für das ביהוה von A schrieb. Doch will ich auch der Hypothese nicht entgegentreten, dafs er in diesem Capitel von 3, 3b an, wo er B zuerst vornahm, eine einheitliche Bezeichnung Gottes für erwünscht hielt und den Gottesnamen seiner Hauptquelle für Cap. 3, B, durchweg einsetzte, oder dafs er im Verkehr Gottes und Jonas mit den Heiden das allgemeinere Elohim für allein passend erachtete. Nur ist daran festzuhalten, dafs A hier wie in der ganzen Schrift Jahve, B hier und auch in Cap. 4 überall Elohim brauchte. — Das Lied 3, 3—5. 8. 10 weist an allen Stellen (V. 3. 8. 10) den heiligsten Namen auf. Darum können wir, nachdem wir bereits oben die Abfassung und Einschiebung desselben dem nüchternen, fast überall auf das Nothwendigste sich beschränkenden Darsteller A abgesprochen, weder das eine noch das andere B zuschreiben, der nach

3, 10 gewifs auch in der Einführung desselben 2, 2 sich nicht des Ausdrucks יהוה bedient hätte. In dem Zusatz 2, 6 f. lesen wir יהוה אלהַי, dessen Aehnlichkeit mit יה׳ אלהיו 2 b uns schon einmal auffiel. Da nun die Wendung ויתפלל (יונה) אל־יהוה aufser in 2, 2 a nur noch 4, 2 in unserm Buche auftritt (obwohl es zu ihrer sonstigen Anwendung nicht an Gelegenheit fehlte) und letztere Stelle unzweifelhaft zu C gehört, der sich in ויקראו אל־יה׳ 1, 14, vgl. auch קרא אל 1, 6, vielleicht nach B oder nach der gewöhnlichen Redeweise richtete[1]), so läfst sich mit ziemlicher Sicherheit grade dem Ergänzer, bei welchem wir אלהיך vom Gott des Jona auch 1, 6b antreffen, sowohl die Einsetzung des Liedes mit den dasselbe einleitenden Worten 2, 2 nebst ויאמר 2, 3 als auch die Einschiebung der Verse 6 f. in das Gedicht zuweisen. Zur Unterstützung meiner Ansicht diene noch Folgendes. Die Phrase יה׳ אלהיו 2, 3 und יה׳ אלהַי 3, 7 (also nicht das für den Sinn ausreichende אלהיו, אלהַי), durch welche Jona trotz seines Ungehorsams noch als innig mit Jahve verbunden dargestellt wird (vgl. dagegen z. B. 1 Sam. 30, 6) stimmt überein mit dem Bestreben von C, das Vergehen des Propheten in milderem Lichte erscheinen zu lassen (4, 2, auch 1, 14); daher die Uebertragung des Liedes, dessen Autor von keiner Schuld weifs, als einer Dankesäufserung für die Rettung auf den Jona, daher selbst in dem Einsatz 6 f. keine Erwähnung seiner Sünde. (Mit der Einfügung des Liedes hinter 2, 1 greift der Schriftsteller ebenso vor wie mit der Aeufserung 4, 3.) Sodann ist es recht wohl denkbar, dafs der gelehrte, der Sprache mächtige, mit Frische und Lebhaftigkeit schreibende Darsteller, wie wir C aus

---

[1]) Bei A steht in gleicher Bedeutung זעק 1, 5 (übrigens ist זָעַק statt קָרָא 1, 6 b nicht recht gebräuchlich und nur Ezech. 21, 17 vorhanden) und קרא als „predigen" 1, 2. 3, 2. 4 b und „(ein Fasten) ausrufen" 3, 5.

der Bearbeitung des Buches kennen, ein Freund, wie der Prophetie, so auch der Poesie war und als solcher sich, vielleicht unter Benutzung uns unbekannter Dichter in 2, 6 f. selbst poetisch versuchte; man lese Hitzig's Citate zu 1, 14 b und 2, 6 f. Demnach erkenne ich in הדגה 2, 2 b (statt הדג A) den Schreiber des ebenfalls singulären הספינה 1, 5 b. — Abgesehen von den besprochenen Stellen finden wir אלהים noch in 4, 8 a, einem Halbvers, den wir oben, weil er das Vorhandensein der von Jona nach B erbauten, diesem Schriftsteller also wichtigen Hütte ignorirte, für B nicht in Anspruch nehmen wollten. Sprachliche Differenzen, zu denen sich jetzt noch Elohim gesellt, trennen ihn von A, der gleiche Gottesname und die unfreundliche Gesinnung gegen den Propheten, die sich in dieser Interpolation offenbart, scheiden ihn auch von C. Weist 4, 8 a auf 2, 8, התעלף auf התעטף zurück, so ist er jünger als C, und sollte er in 4, 8 den Namen Elohim nur wegen der Nähe von 4, 7. 9 gebraucht haben, so dürfte nichts hindern, den störenden Vers 4, 4 trotz „Jahve" von ihm herzuleiten, da in 4, 2 dieser Eigenname (zweimal) begegnet und ein Wechsel der Gottesbezeichnungen in derselben Verhandlung nicht räthlich erscheinen konnte.

Erst jetzt haben wir einen Ueberblick über den Antheil gewonnen, den A, besonders aber B und C, an unserm Büchlein haben. Noch bedarf es der Feststellung mehrerer nicht unbedeutender Punkte betreffend das Verhältniſs von A zu B, von C zu beiden, von R zu allen, um die Aufgabe der Quellenscheidung, soweit das in unsern Kräften steht, zu lösen. Die Gleichheit der Sprache in denjenigen Partieen aller vier Capitel, welche ihre Herkunft von der ersten Relation nicht verleugnen können, sowie die Erwägung, daſs Jahve das Leben des Propheten zu einem bestimmten Zwecke erhalten haben muſs, lehrt uns, daſs A nicht hinter 2, 11 aufhörte, sondern daſs es eine Schrift aus einem Gusse war. Inhalt und Ausdrucks-

weise derselben gab, wie in Cap. 1 und 2 dem C, so in 3 und 4 dem B vielfach so wenig Anstoſs, daſs letzterer den Text von A einfach herübernehmen, höchstens in Kleinigkeiten ihn abzuändern für nöthig halten konnte, z. B. in 4, 8 b. 9. Eine gemeinsame Grundlage, die wir uns A sehr ähnlich vorstellen müſsten, ist also, wie oben bemerkt, für beide Autoren in den Capiteln nicht anzunehmen. Zurückbeziehungen auf den Inhalt von Cap. 1 und 2 fehlen in 3 und 4 in A auſser שנית 3, 1; sie waren für A nicht erforderlich, doch hätte ein gewandterer Erzähler dieselben in den Reden des Jona oder Jahve oder auch sonst gewiſs nicht unterlassen. In B war dergleichen von vornherein unmöglich; eifrig dagegen greift C 4, 2 auf 1, 3 zurück, um auf Grund des ihm aus Joel bekannten Verhaltens Jahves den Propheten von einem beschimpfenden Vorwurf wegen seines eigenen früheren Verhaltens zu befreien. Weshalb die erste Hälfte des Berichts von A über Jona durch B nicht reproducirt wurde, darüber lassen sich nur Vermuthungen hegen. Vielleicht erhielt die Erzählung von einer directen Uebertretung des göttlichen Gebots durch einen von Gott mit Offenbarungen begnadeten und als Jahves Diener auch 2 Kön. 14, 25 bezeichneten Propheten nicht den Beifall von B; vielleicht beabsichtigte er auch nur, seinen Zeitgenossen oder seiner Umgebung im Besondern an einem eclatanten Beispiel zu zeigen, daſs Gott bei einer gründlichen Sinnesumwandlung, zu der sich Hoch und Niedrig, Mensch und Thier, eine ganze Stadt oder ein ganzes Land entschlieſse, zur Milde und Vergebung bereit sei, selbst wenn er bereits die Vernichtung der Frevler angedroht habe. Die Unzufriedenheit von B mit der Art, in welcher innerhalb seiner Kreise oder auch anderswo Fasten gehalten und Buſse geübt wurde, mag ihn, da er sich hiervon keinen Erfolg bei Gott versprach oder gesehen hatte, zu einer eingehenden Beschreibung des Thuns der Nineviten bewogen haben, an

dem sich seine Landsleute ein Muster nehmen sollten. Er verlangt nicht nur vollen Ernst in den Veranstaltungen zur Bufse, sondern auch die Betheiligung der Häupter des Volkes, vielleicht gar ein vorbildliches Vorangehen derselben[1]). Offenbar genügte ihm für seinen Zweck eine Umgestaltung von Cap. 3 f., die ihm um so leichter ward, als der zweite Theil des Jona auf den ersten aufser in שנית 3, 1 keinen Bezug nahm. An Umfang blieb seine Schrift, die wohl eine Zeit lang getrennt von A verbreitet wurde, hinter der von A kaum um den vierten Theil zurück.

Die Zusätze des mit A und B vertrauten C sind nur an denjenigen Stellen wahrzunehmen, wo entweder A allein existirte (Cap. 1 und 2) oder (4, 2) der dem Einschub von C voraufgehende Text die Fassung von A repräsentirt. Es wäre aber ein Irrthum daraus zu folgern, dafs B von C noch als selbständige Quelle vorgefunden, als solche von ihm gelassen und nur zur Ergänzung von A verwandt wurde; die von A verschiedenen Abschnitte aus B (und zu denen kann man z. B. 4, 1 inhaltlich nicht rechnen) boten ihm nur keine Veranlassung zur Erweiterung und Ausschmückung. Was hätte er auch zu der Rede in 4, 10 f. oder 3, 7 ff., welche letztere ja ihm Gelegenheit zu dem Einsatz 4, 2 f. gegeben hat, Wichtiges hinzufügen sollen? Meines Erachtens las C bereits das von R geschaffene Buch AB, ohne von dessen Entstehung noch Kunde zu besitzen und die einzelnen Bestandtheile desselben nach ihren Quellen scheiden zu können. Von einem Schriftsteller, der consequent יהוה sagt und der sich auch durch den häufigen Gebrauch von אלהים in B (Cap. 3) nicht bestimmen läfst, sich in Cap. 4, 2 f. einmal zur Abwechselung

---

[1]) Die Nichterwähnung des קרא אל־אלהים בחזקה (3, 8) bei der Schilderung des Thuns des Königs 3, 6 ist wohl ein Beweis, dafs B anfangs von A (3, 5) abhängig schrieb.

dieses Gottesnamens zu bedienen, ist schwerlich anzunehmen, dafs er aus irgend welchem Grunde jenes באלהים 3, 5 geschrieben habe, wo in A ביהוה stand. Ebenso steht mit der zwanglosen Weise, mit welcher er den Text (von A) behandelt, und mit dem freien Tone, mit welchem er seine Personen, selbst gegen Jahve, auftreten läfst, die ängstliche Rücksicht auf das (von ihm selbst nie gesetzte) אלהים von B in יהוה אלהים 4, 6, sowie das Schwanken zwischen Elohim und Jahve (4, 8 vgl. mit V. 9), sogar innerhalb derselben Verhandlung, durchaus nicht im Einklang. Bei der Ansicht, dafs R später als C lebte und AC mit B vereinigte, vermögen wir auch auf *die* Frage keine befriedigende Antwort zu geben, weshalb C nicht selbst der geringen Mühe sich unterzog, die mit seinen Anschauungen wohl verträgliche kleine Schrift B, die doch so vielfach mit A zusammenging, wenn auch mit unbedeutenden Aenderungen wie etwa der des Gottesnamens an einigen Orten, mit dem nicht viel gröfseren A zu verbinden; hat er doch nach unserer Meinung das Lied 2, 3 ff. dem ganzen Werke einverleibt. (Dafs C von R oder R von C gekannt wurde, ist an sich eben so wenig zu erweisen als zu widerlegen.)

Ueber R, den wir uns also von C verschieden und zwar älter als den Ergänzer denken, ist hier noch Einiges nachzutragen. Gleich A, B und C hat auch er Fehler begangen. Dieselben entspringen wahrscheinlich dem Umstand, dafs er dem Gange seiner Hauptvorlage A auch da folgt, wo ihm die Abweichungen in B eine andere Anordnung der Begebenheiten hätten anrathen sollen. In A fand er u. a. 3, 5. 10 (nach seinem Inhalt) 4, 1. 5 a (wie vorher) 6 u. s. w., in B 3, 6—9. 4, 5. 3, 10. 4, 1 (mindestens inhaltlich) u. s. w. Um B willen hätte er nun 3, 6—9 vor 3, 5 (worin dann einiges abzuändern war), 4, 5 vor 3, 10 stellen müssen. Indem er aber hinter 3, 4 noch bei A verweilte[1]) und in 3, 10 sowie in 4, 5 die Darstellung

[1]) Die Verschiedenheit hinsichtlich der Angaben von A 3, 5 und

von B wiedergab, weil A an den betreffenden Stellen von der Reue Gottes resp. der Entfernung des Jona aus der Stadt erzählte, hat er eine schlimme Verwirrung angerichtet. Tritt man dieser unsrer Meinung bei, so braucht man nicht für B die Aufeinanderfolge von 3, 6—9. 10. 4, 5, dahinter aber den Ausfall eines Verses anzunehmen, der etwa Folgendes enthielt: (וַיֵּרַע ...) וַיֵּרא יונה כי לא הפך האלהים את־העיר ויחר לו; vgl. schon unsere früheren Bemerkungen über diese Stelle. Vielmehr trifft die Schuld nur R, der nicht begriff, dafs das seinen Quellen gemeinsame וַיֵּצֵא in einer jeden zu andrer Zeit vor sich ging. Vielleicht pflegte der bei der Aufnahme der Gottesnamen aus seinen Quellen so schwankende (3, 5 באלהים schreibende) Redactor im eigenen täglichen Gebrauch das heilige Jahve zu vermeiden, eine Gewohnheit, durch die er sich von C aufs deutlichste unterscheiden würde. Zusätze von ihm sind nirgends zu entdecken; ist der ein Elohim enthaltende Halbvers 4, 8 a nicht ohne Erinnerung an 2, 8 geschrieben, so kann er mit R, dem Vorgänger von C, welcher letztere vermuthlich 2, 3 ff. erst in unser Buch einführte, nichts zu thun haben.

Auch nach R und C hat die Beschäftigung mit dieser Schrift nicht aufgehört, welche, einen populären Stoff in populärer Weise behandelnd, sicherlich bald nach ihrem Erscheinen einen ausgebreiteten Leserkreis fand. Wie in 4, 8 a, so erblicken wir auch in 4, 6 להציל וג׳, in 4, 4, in הבקר והצאן 3, 7, in האדם הבהמה 3, 8, in מטעם הפ׳ ונד׳ 3, 7, desgleichen in בלב׳ ה׳ 2, 4, im ganzen Vers 2, 9, in (תרשישה 1, 3 a) מלפני יהוה 1, 3 b, in ויהי וג׳ 1, 4, וישתק ה׳ מ׳ 1, 12 Interpolationen, die von regem Interesse für die Erzählung zeugen und vielleicht von mehreren Verfassern ausge-

---

B 3, 6 ff. mag er sich so zurechtgelegt haben, dafs die Verfügung des Königs erging, weil derselbe die Bufsübungen seiner Unterthanen als unzureichend mifsbilligte; dann mufste natürlich 3, 5 vor 3, 6 stehn.

gangen sind. Mit Ausnahme von 1, 8 כאשר bis לנו sind alle Einschiebungen bereits von der LXX vorgefunden worden.

Für die Bestimmung der Entstehungszeit des B. Jona giebt die Beziehung auf dasselbe (wahrscheinlich auf das ganze) in Tob. 14, 4 keinen Anhalt, da wir nicht wissen, wann letzteres Buch (nach Schürer in Herzogs RE. „etwa im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo“) verfaſst ist. Von Nöldeke die alttest. Liter. S. 80 wird Sir. 49, 10 zum Beweise dafür verwandt, daſs man das Alter unserer Schrift nicht zu tief herabsetzen dürfe. Allein die Worte *καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν*, an deren Echtheit N. nicht zweifelt, sind eine Einfügung in den Text, welche das Lob des Ezechiel (V. 9 *ἐμνήσθη* — V. 10 *παρεκάλεσε* — *ἐλυτρώσατο*, wofür cod. Alex. *παρεκάλεσαν* — *ἐλυτρώσαντο*, offenbar eine Correctur) unterbricht, und rühren von Jemand her, der es unrecht fand, daſs der kleinen Propheten nicht gedacht wurde. Jener Wunschsatz, der von der geschichtlichen Darstellung in seiner Umgebung absticht, ist nach Sir. 46, 12 (*τὰ ὀστ. αὐτῶν ἀναθ. ἐκ τ. τόπ. αὐτ.*) formulirt.

Somit stände der Vermuthung, daſs das Buch Jona in der uns vorliegenden Gestalt in den letzten Jahrhunderten vor Chr. entstanden sein möchte, von Seiten der äuſseren Zeugnisse für die Existenz desselben nichts im Wege. Es fragt sich nur, ob die bei vielen Kritikern geltende, „wissenschaftlich allein zu rechtfertigende Annahme einer nachexilischen Abfassung“ (de Wette-Schrader in der Einleitung in das A. T.) auch jetzt noch festzuhalten ist, wo wir den Ursprung des Buches aus verschiedenen Quellen nachgewiesen zu haben glauben. Da mich nun eine Behandlung des Inhalts und der Anlage der für alle Nachfolger in der Hauptsache maſsgebenden Schrift A, auf die es daher vorzugsweise ankäme, hier zu weit führen würde, so erlaube ich mir nur noch einige sprachliche Beobach-

tungen mitzutheilen, die, theilweise in Uebereinstimmung mit den bisher gemachten, geeignet sind, die obige Annahme einer ziemlich spät nachexilischen Entstehung schon des Originals für das Buch Jona zu bestätigen.

In A will ich auf בוא statt הלך Jon. 1, 3 (Hitzig, unter Vergleichung von 2 Chr. 9, 21 b und 1 Kön. 22, 49) kein Gewicht legen, auch nicht auf עִמָּהֶם ebendaselbst, welches nach demselben „besonders bei Späteren (1 Chr. 15, 18. 2 Chr. 20, 1. Esr. 10, 14) steht.“ Das Verbum סער vom Meer 1, 11 mag, wie dies ja von חתר 1, 13 möglich ist, der Schiffersprache entnommen und (יהוה) אלהי השמים 1, 9 (de Wette), eine Wendung, die schon in Gen. 24, 7 (dort ächt? vgl. V. 3) vorkommt, in den hebräischen Sprachgebrauch nicht erst mit der Zeit des Nehemia (aufser diesem vgl. Esr. 1, 2. 2 Chr. 36, 23 und die aram. Zusätze in Esr. und Dan.) eingedrungen sein. Bedenklicher ist שתק, abgesehen von Jon. 1, 12 nur noch (vom Meer) Ps. 107, 30 und (vom Streit) Spr. 26, 20, und הטיל vom Senden (nicht Werfen) Jon. 1, 4, sowie זַעַף „Zorn, Zürnen“, von einem leblosen Gegenstande 1, 15 gesagt. An Stelle von וישאו . . ויטִלֻהו ebendas. würde man ויקחו . . . וישליכו אתו erwarten. Stärkere Abweichungen vom älteren Hebräisch sind die noch zu erwähnenden. Bei ברח und נוס finden wir sonst häufig מפני, dagegen מלפני bei נוס nur 1 Chr. 19, 18 in der Parallele zu 2 Sam. 10, 18 (woselbst מפני) und bei ברח Jon. 1, 3 (bei C 1, 10). Der abgeschwächte Gebrauch von חשב 1, 4 „nahe daran sein“, nicht sehr verschieden von היה לְ (wie im Französischen il a pensé mourir), hier noch dazu mit einer Sache als Subject, sodann יָרֵא vom Religionsbekenntnifs 1, 9 weisen auf eine fortgeschrittene Zeit. Die Construction 4, 1 וַיֵּרַע אל (für בעיני) erinnert an רע על Koh. 2, 17, טוב על Neh. Esth. (Esr. 5, 17 aram.); אל steht für על in 4, 1, wie beide Präpositionen Jon. 3, 2 vgl. mit 1, 2 wechseln; nur Nehem. schreibt 13, 8 וירע לי מאד und 2, 10 וירע להם

רעה גדולה. Das in der Bedeutung „bestellen“ selbst in der Chronik (I, 9, 29) nur einmal, also vermuthlich in einer Interpolation angetroffene מִנָּה (de W.), welches in gleichem Sinn nur noch Dan. 1, 11 bietet (Ps. 61, 8 ist corrumpirt), wird in A mehrfach von Gott ausgesagt. — Eine Schrift, die von einem Propheten handelt, ihn mit Jahve reden und weissagen läſst, sollte, wenn sie zur Zeit der Prophetie in Israel verfaſst wurde (nach Volck in Herzogs RE. „geraume Zeit vor der Zerstörung des nördlichen Reiches!“), mindestens einige Phrasen aus dem prophetischen Sprachschatz enthalten wie כה אמר יהוה, שמעו דבר יה׳ u. a. Im B. Jona aber befremdet nicht allein die Abwesenheit solcher Wendungen, nein, es fehlt sogar נביא, נבא und התנבא, איש אלהים, חוה, חָזָה u. s. w. Des Propheten Thätigkeit wird ein קרא, wozu man schon Jes. 40, 6 verglichen hat, seine Rede mit einer im jüngern Hebraismus beliebten, früher seltenen Wortbildung קריאה genannt. Nach Einigen soll sich die Herkunft des Buches aus Nordisrael aus dem präfigirten ·שֶׁ (1, 7. 12) ergeben; aber so lange wir genauerer Daten über Ort und Zeit der Entstehung sowie über die Art der Verbreitung jener aus אשר abgekürzten Partikel entbehren, können wir das Vorhandensein derselben als Argument nicht verwenden. Nicht undenkbar ist, daſs auf unsere Schrift Ps. 139, 7 (אנה מפניך אברח) 9 (באחרית ים) und 10 (תאחזני ימינך) eingewirkt hat, dieser Umstand würde sie, da der genannte Psalm an Aramaismen überaus reich ist, ziemlich weit herabrücken.

Für B ist ein Ausdruck charakteristisch, in welchem חמס mit כף verbunden auftritt, 3, 8, wie Hiob 16, 17. Jes. 59, 6. 1 Chr. 12, 17. Dazu kommt מהלך 3, 3 f. für דרך (1 Kön. 19, 4), vgl. (Ezech. 42, 4) Neh. 2, 6; רִבּוֹ (de W.) 4, 11, העביר deposuit (de W.) statt הסיר. Statt ויגע הדבר אל 3, 6 sagte man vor dem Exil ויֻּגַּד הד׳ ל; die Phrase נגע אל lesen wir noch Dan. 9, 21, wie überhaupt

נגע im Sinne von בוא, מצא und anderen Wendungen sich später sehr verbreitet. Schon wegen der Berücksichtigung von Joel 2, 14 in Jona 3, 9 darf man, da Joel „um 500 resp. später“ (Merx) geschrieben ist, mit B nicht in die Zeit des Bestehens der Reiche Israel oder Juda hinaufgehen.

Die mannigfachen Anklänge im Liede Cap. 2 an frühere Dichtungen, besonders an Jes. 38, 11 und die Psalmen (18.) 142, 4 (Jon. 2, 8). 31. 42, auch 88 (zu V. 5. 7. 8 vgl. Jon. 2, 8. 4), verrathen einen Compilator, dessen poetisches Verdienst äufserst gering ist, doch läfst sich nicht mehr ermitteln, ob das Lied schon vor A und B, oder erst einige Zeit vor C gedichtet wurde.

C giebt Proben von einer ähnlichen Belesenheit wie der Urheber des Gedichtes, sowohl in der Erweiterung desselben (nach Jes. 38 und Psalmen; עד נפש aufser Jon. 2, 6 nur Ps. 69, 2) wie in seinen übrigen Zuthaten zum Buche. 4, 2 citirt er gar einen längeren Halbvers des Joel, wobei man beachte, dafs er die Anspielung auf den unmittelbar vorhergehenden Vers dieses Propheten in B Jon. 3, 9 sofort erkannt hat. Der Gebrauch von התעשת 1, 6 für זכר, הושיע (LXX errathend διασώσῃ, vgl. Vollers), von ספינה (Schrader) für אניה, und wahrscheinlich von דגה für דג versetzen uns in eine jüngere Sprachepoche; die Orthographie נקיא, welche er mit Joel 4, 11 theilt [1]), und אנה beweisen, dafs selbst dieser Gelehrte kein Interesse mehr an der richtigen Schreibung von Wörtern hat, deren ursprüngliche Gestalt sich das Volk sicherlich nicht zu erklären wufste.

---

[1]) Ich bemerke übrigens, dafs ich Joel 4, 18—21 für eine spätere Anfügung ansehe; schon 4, 17 schliefst die Prophetie passend ab, und nur eine lästige Wiederholung der Verlegenheit ist יהוה שֹׁכֵן בציון V. 21 nach V. 17. Ebenso ist 2, 18—21 auszuscheiden, desgleichen 1, 4, ein Vers, der mit seiner vielbesprochenen Deutung der Allegorie 1, 6 unziemlich vorgreift, und vermuthlich noch manches Andere.

In den Interpolationen begegnet uns טַעַם (טְעֵם?) „Befehl“ Jon. 2, 7 als aramäisches Wort, התעלף 4, 8 (Gen. 38, 14 „sich verhüllen“) nach Am. 8, 13, הציל ל 4, 6 (Schrader); (מ)שמרים הבלי־שוא 2, 9, worin שוא pleonastisch, ist direct aus Ps. 31, 7 entlehnt.

Wie weit A, B, R, C und die Zusätze zum Buch zeitlich auseinanderliegen, läſst sich nicht abschätzen. Erwägen wir nun, 1) daſs A sich der nachexilischen Redeweise bedient, 2) daſs die Abänderungen von A wie von den älteren Texten überhaupt nur in einem geraumen Zeitabstande unter einander vorgenommen sein können, 3) daſs die LXX alle Erweiterungen (auſser dem Sätzchen in 1, 8) bereits kennt, so werden wir wohl berechtigt sein, die Abfassung der Grundschrift in das vierte oder dritte (kaum das zweite) vorchristliche Jahrhundert zu verlegen.

Am Schluſs gestatte ich mir noch einmal kurz diejenigen Schriftsteller namhaft zu machen, welche nach meiner Auseinandersetzung am Buche Jona betheiligt gewesen sind, nämlich:

1) A, der Verfasser des Kerns von Cap. 1–4 (Jahvist);
2) B, der Autor einer mit dem zweiten Theil von A parallelen, mehrfach differirenden Erzählung in Cap. 3 und 4 (Elohist);
3) R, der Vereiniger von A und B (vermuthlich Elohist);
4) C, der Erweiterer von ABR in Cap. 1 und 4, und zugleich der Ergänzer und Einfüger des von einem unbekannten jüngeren Dichter herrührenden Liedes in Cap. 2 (Jahvist);
5) der oder die Urheber kleinerer Einsätze in allen Capiteln, am spätesten der Glossator in 1, 8a (nach der LXX).

Hosea 12, 1.

Von Prof. D. Cornill in Königsberg.

Wellhausen und Stade haben mit vollem Recht die Stücke in Hoseas Buche, welche von einer künftigen Vereinigung Israels und Judas unter der davidischen Dynastie reden, als judaistische Interpolation ausgeschieden. Hosea hat ohne Zweifel jedes menschliche Königthum, auch das davidische, verworfen und schon das Targum hat mit feinem Gefühl die ימי הגבעה 9, 9. 10, 9 nicht auf Jud. 19—21, was nach keiner Seite einen befriedigenden oder nur erträglichen Sinn giebt, sondern auf Saul, den aus Gibea entstammten und in Gibea residirenden ersten menschlichen König Israels, gedeutet. Den unwiderleglichen Beweis dafür, dafs die Verwerfung jedes menschlichen Königthums wirklich Hoseas Meinung war, bietet Cap. 14. Schon in dem Zukunftsbilde 2, 20 ist für einen messianischen König kein Raum, durch Cap. 14 vollends wird ein solcher geradezu ausgeschlossen. Hätte Hosea den jesajanischen Gedanken von dem חטר מגזע ישי getheilt, hier hätte er zum Ausdruck kommen *müssen* und würde das ganze Zukunftsbild wesentlich anders gestaltet haben, wie ein flüchtiger Blick auf analoge Stellen bei Jesaja zeigt. Argumenta e silentio sind ja im Allgemeinen von zweifelhafter Beweiskraft; aber dies argumentum e silentio, welches zudem mehr ist, als ein blofses argumentum e silentio, halte ich für absolut zwingend. Hat nun aber Hosea in dem judäischen Herrscherhause nicht den Träger von Israels Zukunftshoffnung gesehn, so mufste dies auch von Einflufs auf seine Stellung zu Juda und seine Beurtheilung dieses Bruderreiches sein. Und in der That entspricht der Befund völlig dem, was wir zu finden erwarten. Keinerlei Bevorzugung Judas als εκλογη gegenüber Ephraim als massa corruptionis; vielmehr erscheint Juda überall als in gleicher Verdammnifs mit Ephraim stehend 5, 5. 10. 12. 14. 6, 4. 11. 12, 3 (von

8, 14 und 10, 11 sehe ich hier ab): Juda strauchelt ebenso wie Ephraim, die Frömmigkeit Judas taugt eben so wenig etwas wie die Frömmigkeit Ephraims, Jahve mufs Juda eben so zerfleischen wie Ephraim, er hat mit Juda so gut seinen Handel auszutragen wie mit Ephraim. Eine Ausgleichung dieser absolut sicheren und unzweideutigen Stellen mit 1, 7. 2, 2. 3, 5. 4, 15 hat die Ausleger stets in schwere Nöthe gebracht, und Ewald glaubte das Dilemma nur lösen zu können durch Ausspinnung eines förmlichen Romans: Nach Abfassung von Cap. 1—3 ist Hosea vor den wachsenden Verfolgungen in seiner Heimath nach Juda geflohen. Dort mufs er sich jedoch bald überzeugen, dafs in Juda durchaus nicht alles so ist, wie er es sich aus der Entfernung gedacht hatte. Zwar in Cap. 4 glaubt er noch hoffen zu dürfen, daher das kurze Stofsgebet 4, 15a; aber schon in Cap. 5 ist er zu der Einsicht gekommen, dafs er sich getäuscht hat, dafs auch Juda nicht besser ist als Ephraim und wie dieses des Gerichts schuldig.

Zu den schwierigsten Stellen unsres an schwierigen Stellen so überreichen Prophetenbuches gehört 12, 1, gleichfalls eine Aussage über Juda enthaltend. Dafs auch in diesen Worten ein schwerer Vorwurf gegen Juda ausgesprochen sein mufs, ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus v. 3. Die Hauptschwierigkeit liegt in den Worten ועם קדושים נאמן. Gleich der Pluralis קדושים ist höchst befremdlich. Man hat ihn allgemein gleich אלהים gesetzt; aber dann hätte Hosea im Parallelismus nicht etwa mit אלהים, sondern mit אל, den Leser geradezu geflissentlich irre geführt, und nach der Stelle 11, 9 nur drei Verse vorher scheint mir ein קדושים in dieser Bedeutung hier völlig unmöglich. Wir haben vielmehr allen Grund, an dieser, übrigens allgemein überlieferten, Lesart Anstofs zu nehmen. Zu noch schwereren Bedenken giebt aber נאמן Anlafs, welches man entweder auf קדושים („und mit dem treuen Heiligen“ Ewald) oder auf Juda (so die jüdisch-exegetische Tradition

seit dem Targum) bezogen hat. Auch ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Verbindung des Singulars נאמן mit dem Pluralis קדושים, welche sich doch mit Fällen wie ארנים קשה nicht deckt, scheint mir nach Parallelismus, Structur und Gedankengang unsres ganzen Verses nur die letztere Auffassung möglich, welche נאמן mit רד parallel setzt und auf Juda bezieht. Das ist jedoch aus sachlichen Gründen schlechterdings unannehmbar. Ein Lob Judas kann hier überhaupt unter gar keiner Bedingung stehn und auch die Worte ויהודה עד רד עם אל können ein solches nicht enthalten haben. Die jüdische Interpretation „Juda hält noch fest an seinem Gotte" ist schon angesichts der Parallelstelle Jer. 2, 31 unmöglich. Wenn nun aber die ganze Structur des Verses zwei Parallelbegriffe fordert, רד und נאמן dies jedoch nicht sind, so werden wir eben eine Textverderbnifs anzunehmen haben; und dafs der Text dieses dunklen und schwierigen Buches nicht im besten Zustande auf uns gekommen ist, wird kein Kundiger leugnen. Wenn wir zunächst nach dem textkritischen Thatbestand fragen, so gehn Targum, Peschito und Hieronymus nicht auf eine vom massorethischen Texte abweichende Vorlage zurück; dagegen bietet LXX *καὶ Ἰούδα νῦν ἔγνω αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ὁ λαὸς ἅγιος κεκλήσεται θεοῦ*, was ויהודה עַתּ יְדָעָם אל וְעַם קדושים נאמר ist. Auch dies steht dem massorethischen Texte nah und beweist dadurch, dafs das Ursprüngliche nicht allzu fern liegen kann, aber gerade an Stelle des verdächtigen נאמן erscheint נאמר als Variante. Dafs LXX hier den ursprünglichen Text biete, ist undenkbar; wir müssen zur Conjectur schreiten. Ich glaube, dafs Hosea geschrieben hat ועם קְדֵשִׁים נצמד *und Juda ist noch widerspenstig gegen Gott und mit Hurern zusammengejocht.* Man vergleiche hierzu 4, 14 ועם הקדשות יזבחו, beiläufig bemerkt aufser Gen. 38 und Deut. 23, 18 die einzige Stelle im ganzen Alten Testament, wo קְדֵשָׁה überhaupt vorkommt. Die gleiche Gedankenantithese liegt

vor in 4, 16 und 17 : widerspenstig gegen Gott, statt dessen mit Götzen versippt. Um diese Gedankenantithese recht schlagend zu machen, hat hier Hosea רד mit עם verbunden : Juda sperrt sich gegen die Gemeinschaft mit Gott und hat statt dessen Gemeinschaft mit קְדֵשִׁים. Das von LXX bezeugte נאמר bildet die Brücke zwischen dem נאמן des massorethischen Textes und dem von mir conjicirten נצמר. Dieses Wort *„zusammengejocht"*, *„zusammengekuppelt"* wäre für eine derartige widernatürliche Gemeinschaft ein bezeichnender Ausdruck — ist es wohl ein Zufall, dafs an den drei einzigen Stellen, wo נצמר vorkommt, nämlich Num. 25, 3 und 5 und daraus entlehnt Ps. 106, 28, es in einer ähnlichen Bedeutung steht? Auch da handelt es sich um einen unzüchtigen Cult. Dafs נצמר an jenen drei Stellen mit ל erscheint und hier mit עם verbunden wäre, hat nichts irgendwie Bedenkliches. Aber קְדֵשִׁים in Juda? Hier mache ich auf eine Thatsache aufmerksam, welche im höchsten Grad auffallen mufs. Wenn wir von dem gesetzlichen Verbote Deut. 23, 18 — also in einem specifisch judäischen Gesetzbuch — und von dem bildlichen Ausdruck Hi. 36, 14 absehen, werden קְדֵשִׁים im Alten Testament überhaupt viermal erwähnt *und nur in Juda*: 1 Reg. 14, 24 für Rehabeam, 1 Reg. 15, 12 für Abija-Asa, 1 Reg. 22, 47 für Asa-Josaphat und 2 Reg. 23, 7 für Josia, beziehungsweise die Zeit seiner Vorgänger. Letztere Stelle könnte allerdings zweifelhaft erscheinen, da auf die בתי הקדשים unmittelbar folgt אשר הנשים ארגות שם; aber die Gesetzesworte Deut. 23, 18 beweisen doch wohl für ihre Zeit, um so mehr, als auch dort in v. 19 der כלב mit dem בית יהוה in Verbindung gebracht wird, wie die בתי הקדשים in 2 Reg. 23, 7 sich בבית יהוה befanden. *Nirgends werden dem abgöttischen Reiche Israel* קדשים *Schuld gegeben, sondern an allen vier Stellen ganz ausdrücklich nur Juda.* Diese Thatsache wiegt um so schwerer, wenn man bedenkt, dafs das Königsbuch in seiner uns vorliegenden

Gestalt ein specifisch judäisches Literaturproduct ist. Und eine Abschwächung oder Umdeutung jener Stellen ist nicht möglich, denn die קדשים sind nicht, wie Höhen, Mazzeben und Ascheren, ständiges Requisit des Götzendienstes im Königsbuche; eine so schwere und bestimmte Beschuldigung gegen des eigene Volk und Reich kann vom Verfasser nicht einfach aus der Luft gegriffen, sie mufs begründet sein. Freilich für die Zeit Hoseas haben wir im Königsbuche keine positive Bezeugung und das gänzliche Schweigen über derartige Gräuel bei Jesaja könnte als schwer wiegende Gegeninstanz vorgeführt werden; aber für Josia sind sie durch 2 Reg. 23, 7 und Deut. 23, 18 *doppelt* bezeugt, und dennoch sagen weder Zephanja noch Jeremia das Geringste hierüber, obwohl auch Zephanja, der doch ohne Zweifel älter ist als die Reform des Josia, sich über die bei seinen Zeitgenossen im Schwange gehende Abgötterei und ihre Sünden und Laster ziemlich eingehend äufsert. Dafs der Verfasser des Königsbuches Ussia und Jotham ausdrücklich als solche charakterisirt, welche thaten was Recht war in den Augen Jahves 2 Reg. 15 3 und 34 kann auch nicht als Gegenbeweis eingewendet werden; denn einmal hatte der Verfasser des Königsbuches über diesen ganzen Zeitraum offenbar nur eine sehr wenig genaue Kenntnifs, und dann giebt er 1 Reg. 15, 11 auch Asa das nämliche rühmende Zeugnifs, obwohl er 1 Reg. 22, 47 ausdrücklich bemerkt, dafs Josaphat noch קדשים auszurotten fand, welche aus den Zeiten Asas übrig geblieben waren. Auf jeden Fall würde, wenn man meinen Vorschlag annimmt, für die uns beschäftigende Hoseastelle mit der kleinstmöglichen Abweichung vom überlieferten Texte ein zusammenhangsgemäfser und ihre Schwierigkeiten lösender Sinn gewonnen, ein Sinn zudem, welcher so zu sagen mit Naturnothwendigkeit eine Verderbnifs der Stelle herbeiführte.

Zwei cruces interpretum Ps. 45, 7 und Deut. 33, 21

beseitigt von Prof. **Giesebrecht**, Greifswald.

I. *Psalm 45, 7.*

Die nachfolgende Auslegung hat vielleicht deswegen ein allgemeines Interesse, weil die Stelle durch ihre Verwendung im Hebräerbrief 1, 8, 9 zu den bekannteren des Alten Testaments gehört. Nun ist in Betreff des folgenden Verses die Ansicht bereits allgemeiner verbreitet, dafs es handgreiflich falsch ist, ihn zu übersetzen, indem man den (messianischen?) König angeredet sein läfst: „darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott" etc. Denn in diesem und den übrigen sog. Elohimpsalmen ist ursprüngliches יהוה von einem Diaskeuasten durch אלהים corrigirt, und der ursprüngliche Text lautete demnach: „darum hat dich gesalbt Jahve dein Gott" etc.

Diese Erwägung hat mich zu einer leichten und wie ich glaube richtigen Emendation auch des vorangehenden Verses geführt, den der Hebräerbrief nach der LXX übersetzt: „dein Thron, o Gott, währet von Ewigkeit zu Ewigkeit."

Daran scheint mir allerdings kein Zweifel obwalten zu können, dafs (wie auch Olsh. behauptet) *grammatisch* die Uebersetzung der LXX die einzig richtige ist und unbedingt angenommen werden müfste, wenn sich nicht gegen sie die bedeutendsten sachlichen Schwierigkeiten erhöben. Wenn Hupfeld dem gegenüber das אלהים als einen Genitiv zu כסאך auffafst und dies für ganz unbedenklich hält, so scheint es mir, als sei hier dem sonst so gewiegten Sprachkenner etwas menschliches begegnet. Mit Recht äufsert sich vielmehr Aug. Müller, Hebr. Schulgrammatik

p. 225 zurückhaltend über die von Hupf. hier angenommene Construction, nach welcher zwischen den Stat. constr. und seinen Genitiv ein Suffix eindringen könnte. Die von Ew. und Aa. hierfür angeführten Belege unterliegen sämmtlich begründeten Bedenken, cf. zu Ps. 71, 7 und Lev. 26, 42 die LXX, zu Ez. 16, 27 den Text Cornills, zu II Sam. 22, 33 den Parallelvers Ps. 18, 33, zu Lev. 6, 3 die alten Versionen etc. — Die gewaltsamen Vorschläge, welche Olsh. zur Correctur der schwierigen Stelle gemacht hat, haben keinen eigentlichen positiven Werth, sondern nur die negative Bedeutung, den Sitz des Uebels anzuzeigen. Olsh. vermifst nämlich mit Recht ein Verbum.

Von diesen Thatsachen ausgehend, wage ich folgende Vermuthung:

1) Wie vielfach in den Elohimpsalmen, so ist auch hier אלֹהים von einem Diaskeuasten geschrieben, um ein יהוה zu ersetzen.

2) Doch irrte er sich in seinem Eifer, den nicht auszusprechenden Gottesnamen zu entfernen, und corrigirte ein יהיה statt יהוה in אלֹהים.

3) Hiefs demnach der Text ursprünglich כִּסְאֲךָ יִהְיֶה עוֹלָם וָעֶד, so ist nicht nur אלהים beseitigt, sondern auch das Verbum gewonnen.

4) Diese Lesart wird durch eine Parallelstelle gestützt II Sam. 7, 16 כסאך יהיה נכון עד־עולם cf. Klagel. 5, 19. Zum Gebrauch des עוֹלם im blofsen Accusativ ist zu vergleichen: Ps. 48, 15. 52, 10. 61, 8. 66, 7. 89, 2. 3. 38. 104, 5.

II. *Deuteron. 33, 21.*

Die nachfolgende Conjectur zu dieser Stelle, welche ich bereits vor mehreren Jahren gemacht habe, veröffentliche ich hauptsächlich, weil ich aus Dillmann's neuestem Commentar zum Deuteron. ersehe, dafs auch dieser, der Con-

jecturalkritik so abholde Forscher sich hier zu einer Emendation veranlaſst sieht, und zwar genau an dem Worte, wo ich auch eine solche für nöthig halte, aber auf Grund der LXX weiter zu kommen glaube. Freilich meine ich damit nicht Alles gethan zu haben, aber ich halte den von mir zur Correctur eingeschlagenen Weg für richtig. Die Schwierigkeit des M. T. liegt einerseits in dem סָפוּן und andrerseits in den folgenden Worten ויתא ראשי עם. Ueber die Schwierigkeiten derselben bedarf es unter Freunden des A. T. keiner Auseinandersetzungen.

Wenn nun etwas klar ist, so scheint es mir dies zu sein, daſs die LXX unseren Text nicht gekannt hat. Wenn wenigstens *ἀρχόντων*, wie allgemein angenommen, eine Uebersetzung von מחקק sein soll, so ist das folgende *συνηγμένων ἅμα* offenbar nicht = ספון ויתא, und Dillmann bleibt mit seinem Schluſs gewiſs im Recht. Der LXX-Text scheint mir nun mit gröſster Leichtigkeit durch Transposition des ספון gewonnen zu werden, er lautete, um ihn gleich mit Vocalisation herzusetzen: וַיִּתְאַסְפוּן רָאשֵׁי עָם = und es versammelten sich die Häupter des Volkes. Seine Vortheile sind evident: Das unsinnige סָפוּן verschwindet, wir gewinnen mit einem Male die einfachste Erklärung für das anomale ויתא und zugleich die schönste Uebereinstimmung im Numerus zwischen den ראשים und ihrem Verbo. Natürlich bilden die Worte nun eine directe Anspielung auf Num. 32, auf die feierliche Versammlung der Volksoberen, in welcher dem Stamm Gad der Besitz des ostjordanischen Landes zugesprochen wurde.

Im vorhergehenden Satztheil hat die LXX bei *ὅτι ἐκεῖ ἐμερίσθη γῆ* das Subject wohl dem Sinne nach ergänzt. Doch ergiebt sich aus ihrem Texte für חלקת mit Sicherheit ein חלקה. Indem man den מחקק auf Mose deutet, gewinnt man dann entweder כִּי שָׁם חָלְקָה מְחֹקֵק, wobei das aus dem Zusammenhang sich von selbst ergebende erste Object von שָׂם weggelassen wäre:

„Und er ersah sich den Erstling (näml. das Ostjordanland)
„Denn ihn setzte zu seinem Erbtheil der Führer
„Da sich versammelten die Häupter des Volkes
oder man könnte lesen : כִּי שָׁם חֶלְקָה מְחֹקָק mit Aenderung des מְחֹקָק :
„Und er ersah sich den Erstling (das Ostjordanland)
„Denn daselbst ward sein Theil ihm beschieden
„Da sich versammelten die Häupter des Volkes.

Allerdings hat der Satz ויתאספון ראשי עם in seinem Anschlufs an das vorige immer etwas Unvermitteltes. Ich lasse daher als weitere Möglichkeit die Annahme offen, ihn ganz zu streichen als ein auf Num. 32 hinweisendes, in Anlehnung an v. 5 בהתאסף ראשי עם entstandenes Glossem. Dann würde sich das Folgende : „die Gerechtigkeit Jahves that er an Israel“ passend anschliefsen an die erste Hälfte des Verses, welche berichtet, dafs ihm ein hervorragendes Erbtheil zugesprochen wurde.

Immerhin will es mich bedünken, dafs durch Befolgung dieses Vorschlages das entsetzliche Tappen und Versuchen mit dem ספון und dem ויתא aufhören wird, dem man bei allen Auslegern begegnet.

Herr Prof. J. Derenbourg und meine Text-Varianten.

Von B. Pick.

Indem ich hiermit Herrn Prof. Dr. J. Derenbourg meinen Dank ausspreche für die freundliche Aufmerksamkeit, welche er meinen Text-Varianten aus Mechilta und Sifré (d. Z. 1886, S. 101—121) zu Theil werden liefs, so kann ich doch nicht umhin — wenn auch sehr ungern — einige Bemerkungen oder vielmehr Anmerkungen zur Kritik des Pariser Gelehrten zu machen. Herr Derenbourg erwähnt

zuerst gewisse Regeln (מיעוט und ריבוי), welche die Gesetzeslehrer bei ihrer Schriftauslegung in Anwendung gebracht haben. Das ist allerdings richtig und bekannt. Hillel's sieben Regeln genügten dem speculativen Geiste seiner Nachfolger nicht mehr. Ismael erweiterte dieselben zu dreizehn, bis schliefslich José der Galiläer 32 Regeln aufstellte, so dafs diese 45 Regeln einen grofsen Spielraum für alles Mögliche und Unmögliche gewährten, so dafs, wie der englische Theologe Dr. Farrar (History of Interpretation, London and New-York 1886, p. 105, 106) mit Recht bemerkt: „exegesis became a mere art of leading astray. The profession of Bibliolatry slowly but surely undermined the Bible which it nominally worshipped. Volumes might be filled with thousands of specimens of Rabbinic exegesis, of which it would be difficult to say whether they be most baseless in method, or most wide of all truth in the conclusions formed.“ Selbstverständlich können nur exegetische Regeln auf Grund eines gegebenen Textes aufgestellt werden, und bei den mancherlei Verkehrtheiten rabbinischer Exegese blieb den Schriftgelehrten doch immer noch die *mikra* als die „norma normans“. Bei meinen Text-Varianten handelte es sich nicht um das, was die Gesetzeslehrer „ein- oder ausschlossen“, sondern um den in diesen alten Schriften erhaltenen Text. Nun sagt Herr Derenbourg „les docteurs citent de mémoire, et la mémoire la plus fidèle peut, trompée par des passages analogues, mettre כי pour וכי, מעמיך pour מקרב עמיך, et ainsi de suite“. Eh bien! Aber auf S. 92 heifst es: „dans les exemples pareils les Rabbins ont bien examiné leurs textes et observé jusqu'à la *scriptio plena* ou *defectiva*; mais qu'importe que וילונו (Exode XVI, 3) soit cité et écrit avec *wâw*?“ und bald darauf heifst es, dafs ich „quelquefois lu si légèrement“. Aber dieses „légèrement“ scheint doch auf Seiten meines verehrten Kritikers zu sein. Denn was das וילונו betrifft, so habe ich dasselbe nicht deswegen

erwähnt, weil es „avec wâw" geschrieben ist, sondern weil die Variante וילונו העם על gegen das massoretische וילינו כל עדת בני־ישראל על lautet. In Bezug auf כי und וכי (ich verbessere hier Exod. XXI, 37 und XX, 6, wo es וכי für כי heifsen mufs) hat Herr Derenbourg ebenfalls übersehen, dafs Num. IX, 14 die Varianten וכי יגור אתך für das massoretische וכי יגור אתכם, und XV, 31 כי את דבר für כי דבר stehen. Was die Stelle Exod. XXIII, 19 betrifft, so gestehe ich, dafs die Ausstellung meines Kritikers etwas für sich hat; allein die Erklärung, die den Worten אשר תביא מארצך folgt, scheint doch darauf hinzudeuten, dafs sie ursprünglich als zum Text gehörend betrachtet wurden. Uebrigens findet sich ganz dieselbe Stelle im Jalkut in loco.

Das „détestable" ויקחהו für יקחהו Deut. XXXII, 11 findet sich nicht blos in Sifré, sondern auch im Samaritanischen Pentateuch (vergl. Petermann, *Varianten* in loco) und im Samarit. Targum, wo es (Brüll's Ausgabe) durch ויסבנה wiedergegeben ist. Die Variante כסית, die fünfmal Deut. XXXII, 15 vorkommt, findet sich auch im *Graecus Venetus,* wo die Uebersetzung ἐκάλυψας lautet, und der Herausgeber Gebhardt bemerkt : כָּסִיתָ (pro כָּשִׂיתָ) praebent codd. Kenn. 6. 109. 129.

Ob die Arbeiten eines Kennicott und De Rossi das wegwerfende Urtheil meines Herrn Kritikers verdienen, lasse ich dahingestellt sein.

Allegheny, Pa., April 1887.

Nachtrag zu Heft 1, S. 167 ff.

Der Verfasser des obengenannten Artikels findet es jetzt doch bedenklich, das hebräische Original der Apokalypse anonym sein zu lassen, da es zum Wesen einer

apokalyptischen Schrift zu gehören scheint, ihren Inhalt durch einen angesehenen Empfängernamen aus der heiligen Vorzeit zu legitimieren. Wegen XVII 10 mufs der Empfänger der Apokalypse aber, wie S. 167 schon bemerkt ist, zugleich auch als zur Abfassungszeit lebend gelten, daher Verf. des Artikels jetzt vorschlägt, in I 1 Umänderung eines ursprünglichen „Elias" in „Johannes" durch den griechischen Uebersetzer anzunehmen. Hierzu stimmt vortrefflich, dafs dem Empfänger der Offenbarung in X 11 angekündigt wird, er müsse *abermals* weissagen über viele Völker, Nationen, Zungen und Könige. Das erste Weissagen kann sich nicht auf das Schauen der bisherigen Visionen, sondern nur auf die prophetische Wirksamkeit in einer früheren Lebensstellung beziehen; das zweite wird erfüllt durch das Weissagen der beiden Zeugen XI 4—12, unter welchen sicher Moses und Elias zu verstehn sind, gegen „Völker, Stämme, Zungen und Nationen". Dafs einer dieser beiden zukünftigen Zeugen der Empfänger der Apokalypse selbst ist, wird in X 11 deutlich genug gesagt; in XI 4—12 brauchte es ebensowenig wiederholt zu werden, wie es Joh. XXI 2 angedeutet wird, dafs einer der Zebedäussöhne der Evangelist selbst war.

Zu Altschüller's Emendationen.

Von S. Reckendorf.

In dieser Zeitschrift 1886, 211 wurden von Altschüller textkritische Bemerkungen zum alten Testamente veröffentlicht. Es handelt sich um eine Reihe schwieriger Stellen, die durch Annahme von Dittographie eine glückliche Lösung finden; eine Befragung der LXX hätte die Emendationen stützen können. Aber nicht alle Stellen

erheischen Streichung eines doppelt gesetzten Buchstabens, einige sind vielmehr auf anderem Wege dem Verständniſs zu erschlieſsen. Es handelt sich um folgende.

Jos. 10, 21. לֹא חָרַץ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְאִישׁ אֶת־לְשֹׁנוֹ. Ob die LXX einen anderen Text gehabt haben, ist nicht auszumachen, *οὐκ ἔγρυξεν οὐδείς* könnten auch wir übersetzen, ob wir das ל lesen oder nicht. Das ל erscheint zwar auf den ersten Blick auffallend, ist aber durch eine Reihe ähnlicher Fälle, bei denen Dittographie ausgeschlossen ist, geschützt. So steht Deut. 24, 5 (= 7 der LXX) וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל־דָּבָר *οὐδὲν πρᾶγμα.* 2 Chron. 7, 21 וְהַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר הָיָה עֶלְיוֹן לְכָל־עֹבֵר עָלָיו יִשֹּׁם *πᾶς ὁ διαπορευόμενος.* Eccl. 9, 4 כִּי לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן הָאַרְיֵה הַמֵּת wo besonders schön zu sehen ist, in welchem Sinne das ל steht „bis zu einem lebenden Hunde herab, das ist besser als der Löwe der tot ist“ [1]). Die Erscheinung ist dieselbe, wie bei עַד, das ל bezeichnet die Richtung auf den tiefen Punkt, bis zu welchem herab etwas geschieht, vgl. 1 Sam. 2, 5 עַד עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה, Exod. 14, 28 לֹא נִשְׁאַר בָּהֶם עַד־אֶחָד *οὐ κατελείφθη ἐξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς* und sonst. Ebenso עַד — מִן.

Im übrigen haben die LXX unsre Josuastelle vollständig miſsverstanden und übersetzen etwas, was gar nicht in den Zusammenhang paſst. *οὐκ ἔγρυξεν οὐδεὶς τῶν υἱῶν* [2]) *Ἰσραηλ τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ.* Offenbar soll doch ausgesprochen werden, daſs gegen die siegreich heimkehrenden Israeliten niemand die Zunge reckt. חרץ mit ל „die Zunge gegen einen recken“ auch Exod. 11, 7; nun sträubten sich die LXX auch an der Exodusstelle das ל so zu fassen und schreiben lieber *ἐν πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ οὐ γρύξει κύων τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ,* doch war im A. T. keine Stelle zu finden, die ל in einem Satzgefüge wie diesem

---

[1]) Aus den LXX ist für das ל an keiner dieser Stellen etwas zu ersehen.

[2]) Slav. Ostrog. soll *κατα τοὺς υἱούς* haben.

einfach in der Bedeutung „bei“ hat. Auch in Sätzen wie Hiob 37, 1 (LXX richtig *ἀπὸ ταύτης*) ψ 18, 45 u. s. f. ist ל nicht „bei“, sondern „infolge.“ Die Zunge herausstrecken, meinten die LXX, ist soviel wie krank sein, so gelangten sie im Exodus zu der reizenden Stilblüte, dafs keinem Hund, sei er Mensch, sei er Vieh, ein Leids geschah. Ein Scholion (Hexapla ed. Field z. St.) bekennt es offen: *οὐκ ἀποφθέγξεται κύων, ὡς ἀλγῶν ἢ ἐνοχλούμενος.* Der Josuavers ist zu übersetzen „nicht reckte gegen die Kinder Israel auch nur *Einer* seine Zunge.“

Jos. 10, 24. הֶהָֽלְכוּא אִתּוֹ. Dittographie des א wäre möglich, ist aber nicht zwingend zu erweisen, vielmehr liegt dies schliefsende א auch in Formen vor, auf die kein weiteres א folgt. אָבוּא Jes. 28, 12. יִנָּשׂוּא Jer. 10, 5. נָשׂוּא ψ 134, 20.

Jos. 15, 12. LXX *ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη* stützt die Emendation. Im weiteren ist *ὁριεῖ* יִגְבֹּל, ebenso 15, 47 *διορίζει* [1]); 18, 20 וְהַיַּרְדֵּן יִגְבּוֹל אוֹתוֹ *καὶ ὁ Ἰορδάνης ὁριεῖ* [2]). Einige Josua- und Pentateuchstellen übergehend möchten wir nur Numeri 34, 6 erwähnen: וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַגָּדוֹל וּגְבוּל זֶה יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל יָם *καὶ τὰ ὅρια τῆς θαλάσσης ἔσται ὑμῖν, ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη ὁριεῖ, τοῦτο ἔσται ὑμῖν τὰ ὅρια τῆς θαλάσσης.* Zu *ὁριεῖ* liegt die Variante *ὅριον* bei cod. 74. 76. 84. 129. 134 und *ὅρια ἔσται εἰ* (sic) bei 19; sahman ithsē (möge die Grenze bilden) Arm. et finis Arab. 1, 2 = גְּבוּל (ohne ו). Also auch hier das Bedürfnifs einer auf sorgfältiger Abwägung der Zeugen beruhenden Septuagintaausgabe. Der recipirte LXX-Text beabsichtigt in Numeri וּגְבוּל יָם יִהְיֶה לָכֶם הַיָּם הַגָּדוֹל יִגְבֹּל זֶה יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל יָם.

---

[1]) Var. *ὁρίζει* cod. 54. 74. Slav. Ostrog: *ὅριον.*

[2]) גבל in der Bedeutung „Grenze setzen“ Deut. 19, 14. LXX *ἔστησαν* sc. *ὅρια.* Es ist mifslich, dafs an der Stelle, an welcher גבל auch im M. T. intransitiv als „an etwas grenzen“ vorkommt, die LXX nicht *ὁρίζειν* haben. Zachar. 9, 2 וְגַם חֲמָת תִּגְבָּל־בָּהּ צוֹר וְצִידוֹן *καὶ ἐν Ἡμαθ ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς Τυρος καὶ Σιδων.*

Josua 22, 7. עִם־אֲחֵיהֶם מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן. Kerê hat בעבר Nun betrachte man folgende Stellen der LXX mit ihren Varianten und beantworte die Frage, was im dritten Jahrhundert v. Chr. in dem hebräischen Exemplar der Alexandriner gestanden hat. In unserm Verse schreibt die LXX *ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Also, sollte man meinen, בעבר. Aber auch 'מ wird so wiedergegeben. Num. 32, 19. Jos. 13, 32. 20, 8. Richt. 7, 25 in 3 Handschriften, 2 Sam. 10, 16 in der Luciangruppe (s. diese Zeitschr. 1887, 63). Freilich wird auch oft 'ב so übersetzt, z. B. Deut. 1, 5 (jedoch Hds. 18. 128 ohne *ἐν τῷ*). 3, 20. 4, 46. Jos. 1, 15 in vielen Handschriften. 12, 1. 7. 13, 8. 22, 4 (wiederum bei 18, 128 sowie bei 15, 54, 64, 75 ohne *ἐν τῷ*). Richt. 5, 17. 10, 8. 11, 18 viele Handschriften. 1 Sam. 31, 7 bis. Ferner *ἐν πέραν* Richt. 11, 18. Jer. 25, 22 (= 32, 8 der LXX), während sich für מעבר folgende Uebersetzungen finden *ἀπὸ τοῦ πέραν* Num. 32, 19 (in demselben Verse 'מ = *ἐν τῷ πέραν*). Jos. 14, 3 (= v. 2 der LXX); *ἀπὸ πέραν* Richt. 7, 25; *παρὰ τὸν* Num. 22, 1. Jos. 22, 7 bei den Hds. 15. 18. 19. 64, sowie Aldina, Slav. Mosq.; *παρὰ τοῦ* ebenda bei cod. 128 [1]). *ἐκ τοῦ πέραν* Richt. 7, 25 viele Hds. 2 Sam. 10, 16. 1 Chr. 6, 63 (= 7, 8 der LXX). 19, 16 [2]). *ἐπέκεινα* (sonst Uebersetzung für הָלְאָה, מֵהָלְאָה) Jes. 18, 1. Einfach *πέραν* steht an vielen Stellen sowohl für 'מ als für 'ב. *εἰς τὸ πέραν* Jos. 1, 15, so auch cod. 19 in Richt. 5, 17 statt *ἐκ τοῦ πέραν*. *ἀντιπέρας* cod. 123 in 1 Sam. 31, 7. Es ist denkbar, daſs manchmal 'מ, ganz wie wir thun, mit dem natürlicheren *ἐν* oder blos mit *πέραν* wiedergegeben wurde, obwohl es ganz gutes Griechisch

---

[1]) Dagegen Jos. 7, 7 *παρὰ τὸν* = בעבר.

[2]) Nicht hierher gehören, sondern bezeichnen die Richtung woher: *ἐκ πέραν* 2 Chron. 10, 2. *ἐκ τοῦ πέραν* Jos. 24, 3. So auch eine Variante zu 2 Chron. 20, 2. Job 1, 19 einfach *ἐκ*. *Ἐκ τοῦ πέρατος* Variante zu 2 Chron. 20, 2. *ἐκ περάτων* Zeph. 3, 10.

ist, zu sagen οἱ ἀπὸ τῶν πύργων, τοὺς ἐκ τῶν πόλεων λαβών. S. die Wörterbücher.

Von einer endgiltigen Entscheidung (von der zum Glück in diesem Verse nicht viel abhängt) über 22, 7 kann also nicht die Rede sein. Die von Altschüller vorgeschlagene Streichung des מ ist auf keinen Fall anzunehmen, עבר alleinstehend kommt als Präposition nie vor, sondern ist stets Substantivum.

Richter 1, 14. Auch die LXX haben ἀγρόν ohne Artikel, jedoch 108. Complutensis und danach De Lagardes Lucian τὸν ἀγρόν.

Richter 20, 38. Das ם in להעלותם ist zwar nicht unbedingt nöthig, aber doch auch nicht so überflüssig, daſs man es streichen müſste, zumal schon die LXX es hatten. ἀνενέγκαι αὐτούς.

1 Sam. 2, 27. ה könnte allerdings Dittographie sein, denn die LXX haben ἀποκαλυφθεὶς ἀπεκαλύφθην. Sie suchen hier die Schwierigkeit nicht etwa zu umgehen, denn an der ähnlichen Stelle Hiob 20, 4 הֲזֹאת יָדַעְתָּ מִנִּי עַד haben sie ganz richtig μὴ ταῦτα ἔγνως. Diese syntaktische Form hat nichts auffälliges, sie ist das Pendant zu dem Falle, da אִם als Einleitung eines Nachsatzes ohne Vordersatz steht. Bei הֲ in unserem Verse fehlt der Nachsatz, er müſste אִם לֹא lauten. Ein Grund zum Aufgeben des ה liegt nicht vor.

Straſsburg i. E., 18. Jan. 1887.

Paseq und Legarmeh.

Von E. v. Ortenberg.

Von der officiellen griechischen Version des A. T. haben sich noch einige Handschriften erhalten, welche mit allerlei kritischen Zeichen, insbesondere mit dem Asteriskos und dem Obelos, ausgestattet sind. Die letzteren stammen aus der von Origenes unternommenen Recension der alexandrinischen Bibelübersetzung: mit einem Spieſs hatte er Ueberschüssiges, mit einem Stern das von ihm Ergänzte bezeichnet. Bei der Vervielfältigung dieses recensirten Textes sind die beigesetzten Zeichen öfters übersehen, in manchen Abschriften auch mit Absicht weggelassen worden.

Hat die Geschichte des hebräischen Bibeltextes ein Analogon aufzuweisen?

Man wird zunächst an jene, einzelnen Buchstaben beigeschriebenen puncta extraordinaria denken, an die man früher tiefsinnige Betrachtungen geknüpft hat und in denen man jetzt nur die Andeutung des Zweifels an der Aechtheit der stigmatisirten Elemente sieht; man kann aber auch auf den in massoretischen Handschriften zwischen den Worten erscheinenden senkrechten Strich verweisen, welcher allgemein zu der Accentuation im engeren und im weiteren Sinn gezählt wird, der aber sehr wahrscheinlich das Zeichen des Ergänzers ist.

I.

Um die Behauptung, daſs die Verticallinie von der Hand eines Ergänzers herrührt, zu rechtfertigen, müſste zuerst nachgewiesen werden, daſs da, wo sich die Linie findet, die Annahme einer Einschaltung nothwendig oder wenigstens möglich ist.

Eine Besprechung sämmtlicher, mit jenem Zeichen versehenen Stellen wäre erforderlich, wenn der Inductionsbeweis gelingen soll : sie ist aber — abgesehen von den Gründen, welche auf dem Gebiet der höheren Kritik liegen, — zur Zeit unmöglich, weil uns noch die vollständige Uebersicht über die handschriftliche Ueberlieferung fehlt, die gerade in Bezug auf dieses Zeichen erheblich differirt. Wir können für jetzt nur auf solche Zusammenstellungen verweisen, wie sie Ginsburg in seinem grofsen mass. Werke (I, 628 fg. 647 fg.) bietet, und müssen uns vorläufig bescheiden, an einzelnen herausgegriffenen Beispielen die Probabilität unserer Ansicht zu zeigen.

In einer Reihe von Stellen, in welchen wir dem Verticalstrich begegnen, hat man schon längst die Kriterien eines fremdartigen Einschubs gefunden, z. B. in 1 Mos. 3, 22 b (Stade, Gesch. des V. I. S. 632 A. 2), in Josua 13, 21 (Dillmann), in 1 Sam. 9, 9 (Wellhausen, Text der BB. Sam. S. 71), in 1 Kön. 22, 38 (Derselbe in Bleeks Einl. in das A. T.[4] S. 249), in Jerem. 17, 25 (Graf), in Ps. 104, 15 und in Spr. 9, 7 (Hitzig). Aber auch an vielen anderen ebenso bezeichneten Stellen drängt sich der Gedanke an einen Zusatz unwillkürlich auf.

Die Aufgabe, den Weidebezirk der Levitenstädte 4 Mos. 35, 4 fg. geometrisch zu construiren, ist bisher noch nicht befriedigend gelöst und ist doch so leicht, sobald man nur erkannt hat, dafs zwei Exempel gegeben sind, von denen das eine in V. 4 einen Kreis mit einem Radius von 1000 Ellen, das andere in V. 5 ein Quadrat mit einer Seitenlänge von 2000 Ellen verlangt. — Das doppelte Verfahren, welches Mose angewandt haben soll, um das goldene Kalb zu zerstören, ist kein „Räthsel“, sondern (vgl. 5 Mos. 9, 21) nur das Product einer Zusammenschiebung von zwei verschiedenen Berichten.

Die Angabe von der Lage Anathoths Jer. 32, 8 wäre, wenn überhaupt nöthig, in V. 7 am Orte und ist in V. 8

offenbar erst später eingetragen. — Was von Josias Passahfeier 2 Chr. 35, 18 im ersten Glied gesagt war, wird im zweiten Gliede wiederholt : der Unterschied ist so gering, daſs man schwerlich beide Sätze von demselben Autor herleiten wird.

Die Regelmäſsigkeit des Strophenbaus ist bei Ps. VI (6 + 4, 4 + 6) in V. 7, bei Ps. XIII (4 + 6) in V. 2 und V. 6 gestört, kann aber sofort durch Entfernung der beiden Worte im Anfange von 6, 7 — die aus Jer. 45, 3 entlehnt sind, — und durch die Ausscheidung der Zeilen 2b und 6a im 13. Psalm wiederhergestellt werden. — Die distichische Structur, welche in Ps. 147, 8 und Spr. 31, 15 plötzlich aufgegeben scheint, war auch hier im Original beobachtet, da das erste Glied an beiden Stellen erst von einer anderen Hand hinzugefügt ist.

Wenn nun in den vorgeführten Fällen Einschaltung und Strich zusammentreffen, so ist freilich der Schluſs noch nicht berechtigt, daſs der Strich das Zeichen der Einschaltung gewesen ist. Warum sollte nicht ein aufmerksamer Leser, wenn ihm etwas aufgefallen war, wenn er hier (4 Mos. 35, 5. 5 Mos. 9, 21) am Inhalt, dort (Ps. 6, 7. Spr. 31, 15) an der Form Anstoſs genommen, dieses angestrichen haben?

Wie aber, wenn wir den Strich auch da finden, wo wir zunächst durchaus *nichts Auffälliges* zu entdecken vermögen, durch ihn aber einmal aufmerksam gemacht, die Interpolation erkennen? Wir denken vor Allem an diejenigen Verse, in denen der Strich doppelt gesetzt ist, das eine Mal vor, das andere Mal hinter einem einzelnen Wort oder einem Wörterpaar. Z. B. 1 Mos. 7, 23. Est. 8, 11. 2 Kön. 18, 14. 2 Chr. 35, 21. — Josua 19, 51. — 1 Sam. 17, 25; 18, 10. — Ps. 55, 24; 142, 4. — — 1 Kön. 16, 7. — Ps. 44, 24. — Jerem. 21, 7; 35, 15.

War hier zweifellos der Zweck des Strichs, einen Zusatz anzuzeigen, so braucht er darum doch noch nicht von dem

Urheber dieses Zusatzes eingefügt zu sein. Es könnte ja ein Anderer verschiedene Handschriften desselben Textes verglichen und das Plus in der einen auf jene Weise hervorgehoben haben.

Der Strich steht aber auch an solchen Stellen, die in dem gegenwärtigen Text *integrirende* Bestandtheile sind, in diesen jedoch, wie eine genaue Quellenanalyse des ganzen Abschnitts an die Hand giebt, aus einer andern Urkunde als das unmittelbar Vorhergehende verpflanzt worden sind. Wer u. a. 1 Mos. 14, 2; 27, 1. 2 Mos. 7, 17; 10, 5. Richt. 13, 7; 16, 29. 1 Sam. 17, 23; 18, 27 prüft, wird die Annahme unumgänglich finden, daſs der Ergänzer selbst die Ergänzung mit dem Zeichen versehen hat. Hat sich aber der Interpolator zu seinem eigenen Verräther gemacht, so müssen die Gründe seines Verfahrens ganz besonderer Art gewesen sein. Die Erforschung dieser Motive führt uns auf die Frage nach dem *Ursprung* jenes Zeichens.

II.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir die erste Anwendung des Zeichens bei der Herstellung der Tora vermuthen. Als man den Plan faſste, die literarischen Monumente der Nationalgeschichte mit einander zu verschmelzen, hatte man durchaus nicht die Absicht, über die Entstehung des Mosaiks den Schleier des Geheimnisses zu breiten: dem Compilator lag es vielmehr an dem Nachweis, daſs es ihm gelungen war, die sich so oft widersprechenden Aussagen der Originalwerke in einer Weise zu combiniren, daſs wirklich in jeder einzelnen Geschichte wenigstens ein Stück der verschiedenen Urkunden aufgenommen war. Wenn er also auf einen Abschnitt aus der einen Urschrift Worte aus einer andern folgen lieſs, so wollte er — wenn auch nicht überall — den *Eintritt dieses Wechsels* auch äuſserlich bemerkbar machen. Suchte er nach einem pas-

senden Zeichen, so brauchte er nur sein eigenes Verfahren zu beobachten.

Streifen fügte er an Streifen, setzte auch wohl einen auf den andern auf, — unus et alter assuitur pannus, — ihm selbst mufste seine Arbeit als ein Flickwerk erscheinen. Wie nahe lag nun hier das Bild der Nadel, mit der zunächst das Assument (*ἐπιβλημα* oder *πληρωμα* Mrc. 2, 21) festgesteckt wurde. Sind wir auf der richtigen Fährte, so mufs mit dieser Anschauung auch die Stelle harmoniren, welche der Diaskeuast seinem Zeichen anwies. Und in der That! Bestand die Ergänzung aus mehreren Worten, so finden wir das Zeichen in der Regel gegen die Mitte, nach dem ersten oder zweiten Worte, aber nie ans Ende gesetzt. Von unserm Standpunkt aus scheint die Wahl des Zeichens nicht gerade glücklich, da es den Leser über den Umfang des Einsatzes im Unklaren läfst; wir dürfen aber nicht vergessen, dafs ein solcher Zweck dem Erfinder des Zeichens völlig fern gelegen hat.

Der Beifall, mit dem das erste Werk dieser Art, eine Encyclopädie der ältesten Geschichte, aufgenommen war, lud zur Nachahmung ein : im Verlauf der Zeit wurde, wenn derselbe oder ein ähnlicher Gegenstand in verschiedenen Bearbeitungen vorlag, wie in den Erzählungen von Jeremia, von Daniel und von der Ester, noch manches Buch im Genre eines Cento redigirt.

Nachdem bei der Redaction eines Werkes aus mehreren Urkunden der Strich zum *Ergänzungszeichen* geworden war, haben ihn auch etliche Gelehrte benutzt, welche einen Text, den sie nur in einer einzigen Gestalt vor sich hatten, — gelegentlich einer von ihnen vorgenommenen Abschrift — einer Recension unterwarfen, sobald sie eine Einschaltung für nöthig hielten, — wahrscheinlich weil sie wufsten, dafs durch dieses äufsere Zeugnifs einer durchgeführten Nachbesserung der Werth des

Exemplars nach dem Urtheil der Zeitgenossen gestiegen war.

In formeller Hinsicht reizte ein scheinbar unvollständiges Satzgefüge zur Ausfüllung der vermeintlichen Lücke: man supplirte (1 Mos. 7, 23. Est. 8, 11) die Relationspartikel oder (2 Kön. 18, 14. 2 Chr. 35, 21) die Einführungsformel der directen Rede (vgl. Bleek-Wellhausen[4] S. 640). Um eine gröfsere Deutlichkeit zu erzielen, wurde statt des Fürworts eine vollere Bezeichnung der in Rede stehenden Personen gewählt (1 Sam. 17, 25). Insbesondere wurde der Gottesname häufig eingeschaltet (Ps. 39, 5; 55, 20. 24; 59, 6. Klgl. 2, 5. 6. 8; 5, 21). Um die Rede emphatischer, affectvoller zu gestalten, wurden synonyme Ausdrücke gehäuft (Ps. 40, 17. HL. 2, 7 und anderwärts) oder dasselbe Wort wiederholt (Ps. 40, 16; 137, 7. Jerem. 4, 19; 6, 14; 8, 11), besonders der Eigenname in der Anrede (1 Mos. 22, 11; 46, 2. 1 Sam. 3, 10). Ferner führte zu Erweiterungen das Bestreben, den Text mit andern Stellen desselben Buchs zu conformiren (1 Sam. 18, 10 vgl. 16, 14. Ezech. 33, 11 vgl. 5, 11 u. a. Ps. 142, 4 vgl. 143, 4, am meisten im B. Jerem. 7, 16 vgl. 11, 14; — 7, 34 vgl. 16, 9 u. a. — 21, 7 vgl. 22, 2; — 35, 15 vgl. 25, 4 u. a. — 46, 28 vgl. 23, 3; — 51, 37 vgl. 9, 10). Bei den zahlreichen Verweisen auf den göttlichen Ursprung der prophetischen Aussprüche (Jerem. 2, 5; 4, 3; 17, 5; 24, 8; 26, 18 u. a.) kann sich auch ein dogmatisches Interesse geltend gemacht haben.

Auch zu stofflicher Bereicherung bot sich öfters die Gelegenheit. Manchem Schriftstück wurde der Name des Verfassers oder eine Nachricht über die Zeit seiner Entstehung mitgegeben (Hos. 1, 1. Mich. 1, 1. Zeph. 1, 1. Ps. 3, 1; 18, 1; 26, 1; 27, 1; 35, 1; 37, 1; 52, 2; 60, 2; 72, 1; 103, 1; 138, 1; 144, 1). Allgemeine Angaben wurden specialisirt (1 Chr. 11, 23) oder exemplificirt (Ps. 135, 11).

Im Anfang des B. Hiob hatte einer die sittliche Charakteristik des Helden vermifst und fügte sie aus V. 8 hinzu, ohne zu beachten, dafs er durch diese Anticipation des göttlichen Urtheils einen Verstofs gegen die Oekonomie des Gedichts beging. — Der Dichter hatte sich begnügt, den Reichthum seines Helden durch die Anzahl seiner Rinder und Esel (vgl. z. B. 2 Mos. 20, 14 (17); 1 Sam. 12, 3) zur Anschauung zu bringen. Jemand, der an 1 Mos. 12, 16; 24, 35 gedacht haben mag, fügte — im Prolog wie im Epilog — die Schafe und Kamele hinzu. Er mufste nun aber auch dafür sorgen, dafs sie Hiob wieder genommen wurden, und that dies in V. 16 und 17 (wo noch das Zeichen erhalten ist) in Anlehnung an V. 18 (hier aber scr. defectiva, in der Ergänzung scr. plena). Diesem Zusatz wurde später noch ein anderer Einsatz aufgepfropft, in welchem das von den Räubern angewandte Strategem — etwa in Erinnerung an 1 Sam. 11, 11 — beschrieben wurde. — Da das Frühaufstehn doch ein wesentlicher Zug im Bilde einer guten Hausfrau ist, wurde dies Spr. 31, 15 in geschickter Weise nachgetragen.

Ein Psalm mag einst gelautet haben:

> O wie glücklich der Mann, der nicht auf den Weg der Sünder tritt
> Und nicht im Kreise der Spötter sitzt:
> Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
> Und alles, was er schafft, geräth ihm wohl.
>
> Nicht also die Frevler, nicht also,
> Sondern wie Spreu, die der Wind verweht:
> Denn der Herr achtet auf den Weg der Gerechten,
> Doch der Frevler Weg führt ins Verderben.

Ein Schriftgelehrter, der sich in seinem Gesetzesstudium glücklich fühlte, fand in diesem Psalm den Rahmen, dasselbe auch andern anzupreisen. — Ein anderes Gedicht bestand wohl gleichfalls nur aus zwei tetrastichischen Strophen:

Der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln:
Auf grünen Angern läſst er mich lagern;
An erquickende Wasser geleitet er mich,
Er führt mich auf den rechten Geleisen.

Auch wenn ich wandle im finstern Thal,
Fürcht' ich nichts Böses:
Denn Du bist bei mir,
Dein Stecken und Stab, sie beruhigen mich.

Angeregt durch den gefühlvollen Inhalt, hat Jemand noch ein neues Bild und ein Anderer den volltönenden Abschluſs zugefügt.

Galt aber ein Exemplar, in welchem verschiedene Bearbeitungen desselben Gegenstands vereinigt oder die Textesworte von kundiger Hand revidirt waren, für besonders werthvoll, so werden auch ungelehrte Abschreiber darauf Bedacht genommen haben, die Zeichen der Redaction oder Revision an ihrem Orte fortzupflanzen. Aber auch der sorgsamste Copist konnte manchmal das feine Strichlein übersehen (wie 2 Chr. 34, 31 vgl. 2 Kön. 23, 3. — 2 Kön. 19, 23 vgl. Jes. 37, 24) und, trug er es später nach, sich in der rechten Stelle irren (vgl. 2 Mos. 20, 4 und 5 Mos. 5, 8. — 1 Chr. 17, 25 und 2 Sam. 7, 27 und 28). — Doch fehlt es auch nicht an Beispielen, daſs einige in jener Zeit auf die Reproduction des Strichs verzichteten. Wenn wir sehen, daſs ein Verfasser (wie der Compilator der BB. Sam. und der der Chronik), der sonst die Zeichen aus seiner Vorlage übernahm, in einzelnen Abschnitten früher hier vorhandene nicht eingeschaltet hat (vgl. 2 Sam. 22, 2 fg. mit Ps. 18, 3 fg. — 1 Chr. 16, 10. 26. 31. 33. 36 mit Ps. 105, 3; 96, 5. 10. 13; 106, 48), so dürfen wir wohl schlieſsen, daſs er sie in seiner Quelle nicht vorgefunden hat.

III.

Noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. war, wie wir aus der gegenwärtigen Gestalt des B. Daniel

entnehmen können, die Bedeutung des Strichs bekannt und seine Anwendung den Gelehrten in allen den Schriften unverwehrt, die noch nicht als heilig galten, während diejenigen Bücher, welche mittlerweile zur höchsten Norm in Glaubenssachen geworden waren, durch die Pietät, die man ihnen zollte, gegen jede Art willkürlicher Behandlung geschützt waren.

Aber eben diese heiligen Schriften waren früher das Opfer einer literarischen Geschäftigkeit gewesen und dadurch in einen Zustand gerathen, der zu dem Charakter eines Trägers göttlicher Offenbarungen wenig stimmte. Gewiſs hätte man am liebsten das Original wiederhergestellt und alle späteren Zuthaten ausgeschieden, wenn nur nicht diese mit jenem aufs engste verflochten gewesen wären. Was aber möglich war, geschah. Die äuſseren Merkmale von jenem freien, oft gewaltsamen Verfahren, die Zeichen, die wie Dornen in die Augen stachen, muſsten radical verschwinden, und nur solche Abschriften durften fortan im Gebrauche sein, in denen diese Striche geflissentlich weggelassen waren.

Ein Bild von der Textgestalt der Bibelhandschriften in der nun beginnenden Periode haben uns die Synagogen-Rollen bewahrt, und ähnliche Exemplare lagen auch den Talmudisten und den alten Kirchenlehrern vor, die darum auch keinen Anlaſs hatten, sich über jenen Strich zu äuſsern.

Indessen völlig verdrängt ist das Zeichen nicht. Im siebenten Jahrhundert lebte es wieder auf — in einer veränderten Welt, die seinen ursprünglichen Zweck nicht mehr kannte. Als die tiberiensischen Punctatoren an ihre Arbeit gingen, haben sie selbstverständlich nach alten und genauen Codices Umschau gehalten. Ein mit jenen Strichen versehenes Exemplar, das sich aus der Verfolgung gerettet, gerieth in ihre Hand, und schon um seines hohen Alters willen konnten die in ihm enthaltenen Zeichen nicht un-

beachtet bleiben. Da über die Bestimmung des Strichs keine Ueberlieferung vorhanden war, mufste man sie zu errathen suchen. Verwandte man einen Horizontalstrich als Verbindungszeichen, so konnte ein Verticalstrich nur ein *Trennungszeichen* sein. Und in dieser Deutung, die bei der Concurrenz mit Aspiraten die Dageschsetzung zur Folge hatte, liefs man sich auch durch Stellen wie Jes. 37, 2. Jerem. 49, 37. Ezech. 33, 11. 1 Mos. 7, 23. 2 Chr. 34, 3 nicht irre machen. Allerdings stand schon damals die cantillirende Vortragsweise der heiligen Bücher in allem Wesentlichen fest, doch war es noch in vielen Fällen möglich, durch eine passende Tonfolge dem plötzlich aufgetauchten Pausezeichen einigermafsen Rechnung zu tragen.

Dieses Verfahren der Accentuatoren, die den Strich an vielen Stellen unverkennbar in die musikalische Notation mit aufgenommen, an andern die einmal üblich gewordenen Tonreihen auch angesichts desselben unverändert gelassen haben, und die Beobachtung, dafs in den letzteren die Setzung des Scheidezeichens theils durch den Inhalt, theils durch die Rücksicht auf die Aussprache — in Uebereinstimmung mit analogen Erscheinungen in gleichzeitigen Handschriften anderer Sprachen, z. B. in den griechischen (vgl. K. H. A. Lipsius : Gramm. Untersuchungen über die biblische Gräcität 1863 S. 114) — erklärt werden könne, führte die späteren Gelehrten, welche sich über das seltsame Zeichen genaue Rechenschaft zu geben suchten, auf die Unterscheidung einer doppelten Function desselben, die auch in einem zwiefachen Namen ihren Ausdruck fand. Während man den Strich, wo er als ein selbstständiges Absonderungszeichen angesehen wurde, *Paseq* nannte, weil dort der Leser oder Vorleser etwas inne halten sollte, wählte man für die Fälle, in welchen er mit dem vorausgehenden Accentzeichen eine Einheit zu bilden schien, das Wort *Legarmeh*, eine Bezeichnung, die bei Einigen der Strich früher wohl allein geführt haben mag, sofern er für

sich dastand, ohne einem Wort über- oder untergesetzt zu sein.

Die Unterscheidung von Paseq und Legarmeh hielt man für so wichtig, daſs man diejenigen Verse tabellarisch zusammenstellte, in denen der Strich als Paseq galt (vgl. z. B. H. L. Strack: Dikduke ha-t^{e}amim 1879. Einleitung S. 25. 37. 38), und ein solches Register muſs auch denen zugänglich gewesen sein, die den Strich — als Paseq — in Codices mit babylonischer Punctation noch nachträglich (wie das Dagesch) eingefügt haben. Weil aber die ganze Unterscheidung willkürlich war, muſste das Urtheil in vielen Fällen schwanken, so daſs auch kaum ein Verzeichniſs mit dem andern stimmt.

Seitdem ist der Strich in alle massoretischen Handschriften mit der peinlichsten Sorgfalt übertragen, aber auch die strengste Ueberwachung hat es nicht verhüten können, daſs er oft vergessen, hie und da (vgl. S. Baer zu Ps. 15, 4; 84, 4; Hagg. 2, 12. Dan. 5, 12) auch versetzt worden ist.

Für die Deutung des Zeichens blieb auch in der Folgezeit die Anschauung der späteren jüdischen Gelehrten maſsgebend, obwohl sich kein Einziger die Schwierigkeiten verhehlte, mit denen sie verbunden war, und selbst J. Olshausen, dem das Verdienst gebührt, in seinem Lehrbuch der hebr. Sprache 1861 S. 86 zuerst auf die kritische Bedeutung des Zeichens an gewissen Stellen aufmerksam gemacht zu haben, hat sich von jener Vorstellung, daſs der Strich ein Scheidezeichen sei, nicht frei machen können.

Die obigen Ausführungen haben in keinem Puncte etwas Neues gebracht: daſs der hebr. Text des A. T. vor seiner definitiven Feststellung das Object eingreifender Bearbeitung gewesen ist, gilt schon längst als Gemeingut

der Wissenschaft. Sollten sie es aber wahrscheinlich gemacht haben, dafs das, was man bisher nur auf innere Gründe, auf die alten Uebersetzungen oder auf literargeschichtliche Analogieen gestützt hat, in vielen Fällen auch noch durch ein äufseres Zeugnifs in der handschriftlichen Ueberlieferung bestätigt werden kann, so werden sie doch nicht ganz ohne Interesse sein. Wenn wir auch hoffen, dafs Jeder, der dem Strich seine Aufmerksamkeit schenkt, ihm noch manchen werthvollen Fund verdanken wird, so geben wir doch gerne zu, dafs dieses Zeichen für die kritische Operation wegen der Spärlichkeit seiner Setzung, wegen der Unbestimmtheit seines Geltungsbereichs und wegen der Mangelhaftigkeit seiner Ueberlieferung im Ganzen nur von secundärem Werthe ist.

Bibliographie.

Hebraica. — Vol. III. October 1886. Green, W. H., the alleged Composite Character of Exodus I. II. — Pinches, Theo. G., the Law of Inheritance in Ancient Babylonia. — Bennett, W. H., Notes on the Use of the Hebrew Tenses. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Lembitz, L. N., the Passive of Qal. — Contributed Notes. — Editorial Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

January 1887. — Bennett, W. H., Notes on a Comparison of the Texts of Ps. 18 and 2 Sa. 22. — Clermont-Ganneau, Mene, Tekel, Peres, and the Feast of Belshazzar Translated by R. W. Rogers. — Jastrow, jr., Jewish Grammarians of Middle Ages. — Haupt, P., On the Etymology of Nekasim. — Peters, J. P., Miscellaneous Notes. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

April 1887. — Nordell, Ph. A., On the Synonyms עדה and קהל. — Gottheil, R. J. H., Kottek's das sechste Buch d. Bellum Judaicum. — Briggs, Ch. A., the Strophical Organisation of Hebrew Trimeters. — O'Conor, J. F. H., Inscription of Nebuchadnezzar, Variants of an Unpublished Duplicate of the New-York-Cylinder. — Jastrow jr., M., Jewish Grammarians of the Middle Ages. — Cheyne, T. K., Notes on מַבּוּל, נְפִילִים. — Harper, R. F., Some Corrections to the Text of Cylinders A and B of the Esarhaddon Inscriptions as published in I R. 45—47, and III R. 15, 16. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

July 1887. — Smith, H. P., the Text of Jeremiah. — Craig, J. A., the Monolith Inscription of Salmaneser II. — Crane, O. T., Tikkun Sopherim. — Gottheil, R. J. H., a Synopsis of Greek Philosophy by Bar ʿEbhrâyâ. — Felsenthal, B., S. J. Finn's new Hebrew Dictionary. — Woods, F. H., Notes on Ps. 74, 4. 5. — Edwards, J., Gen. 2, 25 and 48, 10. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography. — General Index Vol. III.

The Old Testament Student. — May—Sept. 1887. Chicago 1887.

Halévy, J., Recherches bibliques s. Rev. Et. Juiv. t. 14, No. 27, Jan. Mars 1887 S. 1 ff.

Steiner, H., d. gegenwärtige Stand der a. t. Wissenschaft s. Theol. Zeitschrift a. d. Schweiz. 1887 Heft 1, S. 42 ff. 3, 203 ff.

Kuenen, A., histor.-krit. Einleitung in die Bücher d. A. T. Deutsche Ausgabe v. Th. Weber. Leipzig 1887. 1. Theil, 1. Stück, 3. Heft (S. 193—328).

Ortenberg, E. von, die Bedeutung des Paseq für die Quellenscheidung i. d. Büchern des A. T. s. Beilage zum Jahresbericht des kgl. Domgymnasiums z. Verden. Verden 1887. 4 S. 4°.

Testamentum V. Graece juxta LXX interpretes. Textum Vaticanum etc. edidit C. de Tischendorf. Ed. VII. Prolegomena recognovit etc. E. Nestle. Leipzig 1887. 2 tomi. 81. 684. 616 u. Suppl. 10, 203 S. 8°.

Testamentum V. Graecum juxta LXX interpretes etc. studio L. van Ess. Ed. stereot. novis curis correcta et aucta. Leipzig 1887. 34. 1027 S. 8⁰.

Nestle, Eberh., V. T. Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. Ed. II. Leipzig 1887. I. 203 S. 8⁰.

Prolegomena et Epilegomena ad V. T. graecum ex auctor. Sixti V. Romae editum a L. van Ess recusum, novis curis iteratum. Leipzig 1887. 34 S. 8⁰.

† le Savoureux, E., Etudes historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament. Paris 1887, LXIV, 399 S.

Gossrau, G. W., Commentar zur Genesis. Halberstadt 1887. 390 S. 8⁰.

† Vernes, M., Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, examen des vues de M. G. d'Eichthal. Paris 1887. 53 S. 8⁰.

† Franke, H., üb. Bedeutung, Inhalt u. Alter d. Sepher Hajjaschar. Leipzig 1887. 41 S. 8⁰.

† Cassel, P., das Buch d. Richter u. Ruth. Wissenschaftl. bearb. m. theol. homilet. Betrachtungen. 2. Aufl. Bielefeld 1887. VIII. 314 S. 8⁰.

Merx, A., der Honig im Kadaver des Löwen s. Prot. Kirch. Ztg. 1887 S. 389 ff.

Klostermann, A., d. Bücher Samuelis u. Könige. 1. Hälfte. Nördlingen 1887. XII. 304 S.

† Bredenkamp, C. J., der Prophet Jesaia erläutert. Erlangen 1887. VIII. 367 S. 8⁰.

Siegfried, Milch u. Honig. Eine exeget. Ferienbetrachtung s. Prot. Kirch. Ztg. 1887 S. 343 ff.

Matthes, J. C., Nieuwe Joël-Studiën s. Theol. Tijdschr. 1887, S. 357 ff.

Ryssel, V., Untersuchungen über d. Textgestalt u. d. Echtheit des Buches Micha. Leipzig 1887. VIII. 284 S. 8⁰.

Ley, J., Leitfaden d. Metrik d. hebr. Poesie. Nebst dem 1. Buche d. Psalmen. Halle a. S. 1887. VIII. 60. 30 S.

† Pont, J. W., Ps. LXVIII. Eine exegetisch-kritische Studie. Amsterdam 1887. 154 S.

Studer, G., Aus den Papieren eines alten Professors. Psalm 39 s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, Heft 2, S. 123 ff.

Schwab, M., le commentaire de R. David Qamhi sur les Psaumes s. Rev. des Ét. Juiv. t. XIII, No. 26, S. 295 ff.

† Bois, H., la poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs. Toulouse 1886. 330 S. 8⁰.

† Cheyne, T. K., Job and Salomon or the Wisdom of the Old Testament. London 1887.

Bickell, G., Koheleth's Untersuchung üb. d. Werth d. Daseins nach d. hergestellten Zusammenhange. Innsbruck 1886. 20 S. 8⁰.

† Rahlfs, A., d. Gregor. Abulfarag Anmerkungen z. d. Salom. Schriften. In.-Diss. Leipzig (Göttingen). IX. 29 S. 8⁰.

† Einstein, B., Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet. Berlin 1886. V, 60 S. (S.-A. aus M. f. W. d. J.)

† ספרי דאגדת על מגלת אסתר. Sammlung agad. Commentare zum Buche Ester, herausgeg. von S. Buber. Wilna 1886. XIV. 112 S. 8⁰.

Iselin, L. E., Apokalyptische Studien II s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, S. 130 ff.

Scholz, A., Commentar zum Buche Judith. Würzburg 1887. XXII. 116 S. 8°.

Nöldeke, Th., d. semitischen Sprachen, eine Skizze. Leipzig 1887. 64 S. 8°.

Küchenmeister, Fr., das Wort רפאים im A. T. u. seine Uebersetzung i. d. verschied. Sprachen s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 257 ff.

Bondi, J. H., dem hebr. phoniz. Sprachzweige angehör. Lehnwörter in hierogl. u. hierat. Texten. Leipzig 1886. 130 S.

† Furrer, H., d. hebr. Sprache als d. Sprache d. Bibel. Zürich 1887. 26 S. 8°.

Lagarde, P. de, Aus Prolegomenis zu einer vergleichenden Grammatik des Hebräischen, Arab. u. Aram. s. Desselben Mittheilungen, Bd. 2, Göttingen 1887, S. 353 ff.

Kaufmann, D., das Wörterbuch Menachem Ibn Saruks nach cod. Bern 200 verglichen s. Z. D. M. G. 40, S. 367 ff.

Philippi, F., die Aussprache der sem. Consonanten ו und י s. Ebendaselbst 40, S. 439 ff.

Wickes, W., טעמי כ"א ספרים. A treatise on the Accentuation of the twenty-one so called Prose Books of the Old Testament with a facsimile of a page of the Codex assigned to Ben-Asher in Aleppo. Oxford 1887. XVI. 155 S. 8°.

---

† Broglie, de, l'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste. Paris 1887. 30 S. 8°. (S.-A.)

Derenbourg, H., la science des religions et l'Islamisme, deux conférences faites à l'ouverture du cours sur „l'Islamisme et les Religions de l'Arabie" à l'Ecole des Hautes-Études s. Rev. de l'hist. des Rel. 13, S. 293 ff.

Largarde, P. de, אֵל s. Desselben Mittheilungen, Bd. 2. Göttingen 1887, S. 27. 183.

Derselbe, Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. Göttingen 1887. 58 S. 4°. (Vgl. auch Gött. Gel. Anz. 1887 No. 15 S. 586 ff.)

† Rubin, L., מַעֲשֵׂי תעתעים Geschichte des Aberglaubens bei allen Völkern, mit besonderem Hinblicke auf das jüd. Volk. Wien 1887. 182 S. 8°.

† Vernes, M., l'histoire des religions, son esprit, sa méthode, ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger. Paris 1887. 277 S. 8°.

---

† Dumax, V., Revision et reconstitution de la chronologie biblique et profane etc. Paris 1887. 192 S.

† Mahler, Ed., Biblische Chronologie u. Zeitrechnung d. Hebräer. Wien 1887. XIV. 204 S. 8°.

Zeydner, H., Proeve eener synchronistiesche Tafel voor de geschiedenis van Israel, Juda, Assyrie en Babylonie 845 voor Chr. s. Theol. Stud. 1887, S. 1 ff.

Oxford, A. W., A short introduction to the History of Ancient Israel. London 1887. VIII. 197 S. 8°.

Lagarde, P. de, אַבְרָהָם = ذو الشرى s. Desselb. Mittheilungen Bd. 2, 1887, S. 185 f.

† Kellogg, Alfr. H., Abraham, Joseph and Moses in Egypt. New-York 1887. X. 160 S. 8⁰.
† Rawlinson, G., Moses, his life and times. London 1887. 216 S. 8⁰.
Maybaum, S., Die Zerstörung des Tempels u. d. Prophetenhauses zu Silo s. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachw. Bd. 17, 3, S. 290 ff.
Friedländer, les Esséniens s. R. E. J. t. XIV, N. 28, S. 184 ff.
Mensinga, J. A. M., die Geschichte des Cherubs s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 42 ff.
† Kottek, H, das 6. Buch d. Bellum judaicum, nach d. v. Ceriani photolithogr. edirten Peschitta-Handschrift übers. u. kritisch bearb. Berlin 1886. 45. 30 S. 8⁰.
† Lewinsky, A., Beiträge zur Kenntnifs der religionsphilosophischen Anschauungen d. Flav. Josephus. Breslau 1887. III. 62 S. 8⁰.
Poznanski, Ad., üb. die religions-philosoph. Anschauungen des Flav. Josephus. Breslau 1887. 41 S. 8⁰.
Harris, J. Rendel, Fragments of Philo Judaeus. With 2 facs. Cambridge 1886. XXIII. 110 S. 4⁰.
Ohle, R., die Essäer des Philo I s. Jahrb. f. prot. Theol. 1887, S. 298 ff.
† Cassel, D., Die Armen-Verwaltung im alten Israel. Berlin 1887. 25 S. 8⁰.
Wabnitz, A., la charité Juive et son organisation au temps de Jésus-Christ (suite et fin) s. Revue théol. de Montauban XIII, 2, 133 ff. XIV, 1, S. 61 ff.
† Hilgenfeld, A., Judenthum u. Judenchristenthum. Leipzig 1886. 122 S. 8⁰.

Euting, O., Zwei bilingue Inschriften aus Tamassos s. Sitzungsber. d. K. Pr. Ak. d. Wiss. 1887, IX.
Müller, D. H., Sabäische Alterthümer i. d. k. Museen zu Berlin s. Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berl. 1886, XXXIX.
Menant, J., Les Hétéens. Un nouveau problème de l'histoire de l'orient s. Rev. de l'hist. des rel. XV, 1, S. 88 f.
† Cassel, P., Kitim-Chitim. Ein Sendschreiben an A. H. Sayce. Berlin 1887. IV. 32 S. 8⁰.
Müller, D. H., eine alte hebräische Grabinschrift aus Riva s. W. Z. f. K. d. M. 1887, S. 209 ff.
Löwy, A., the apocryphal character of the Moabit Stone s. Scottish Review, april 1887, S. 216—245.
Müller, D. H., Geographisches u. Epigraphisches s. Wiener Z. f. K. d. M. 1887, S. 83 ff.
Berger, Phil, Rapport sur quelques Inscriptions Araméennes inédites ou imparfaitement traduites du British Museum s. Comptes rendus des séannces de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres 1886.
Mordtmann, J. H., vergessene himjar. Inschriften s. Z. D. M. G. 41, S. 308 ff.

Z. D. P. V. 1887. Band X, Heft 1: Röhricht, R., Syria Sacra. — Zangemeister, H., Römische Inschrift von Jerusalem. — Gatt, G., Ein Besuch bei Abu Suweirih.

Heft 2: Nötling, F., Geol. Skizze der Umgebung von El-Hammi. — Anderlind, L., die Zedern auf dem Libanon. — Jacob, K. G., Bericht üb. neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur.

Palestine Exploration Fund. — Quarterly statement. — Jan. 1887. Schumacher, G., Recent discoveries, notes and news from the liva of Acca. — Clermont-Ganneau, Hippos of the Decapolis. — Warren, Ch., Notes on Arabia Petraea and the country lying between Egypt and Palestine. — Lewis, T. H., the mosque el-Aksa, Jerusalem. — Schick, C., newly discovered rock-hewn tomb at Kolonieh. — H. B. S. W., the size of the „City of David". — Hanauer, J. E., the „Rock Altar" of Zorah. — Lewis, H., Byzantine Capital found in the Haram Area. — Middoth or the Measurements of the Temple (cont.).

April 1887. — The Sakhrah. — Hanauer, J. E., The tomb of Philip d'Aubigné at Jerusalem. — Schumacher, G., Researches in the Plain North of Caesarea. I. An Excursion to the Crocodile River. II. Tiberias and its Vicinity. — Notices of the Dome of the Rock and of the Church of the sepulchre by Arab Historians Prior to the First Crusade. Translated by Guy Le Strange. — Notes by Capt. Conder. From the Quart. Stat. 1886/7. On Perrot and Chipiez's „Histoire de l'Art. — Milner, W., Kirjath-Jearim and Eben-Ezer. — Schick, C., A remarkable Tomb. — Middoth or the Measurements of de Temple (cont.).

Diener, C., Libanon. Grundlinien der phys. Geographie u. Geologie von Mittel-Syrien. Mit 1 geol. Karte, 6 Lichtdruckbildern u. 16 Textabbildungen. Wien 1886. X. 412 S.

Grote, Fr., Wo liegt Golgatha s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leb. 1887, Heft 1, S. 25 ff.

† Hildesheimer, H., Beiträge zur Geographie Palästinas. Berlin 1886. XX. 93 S.

† Hull, E, Memoir on the geology and geography of Arabia Petraea, Palestine and Adjoining Districts. London 1886. X, 145 S., with plates and woodcuts. 4°.

Lieblein, J., Handel u. Schiffahrt auf dem rothen Meere in alten Zeiten. Kristiania 1886. 151 S. 8°.

Onomastica sacra ed. P. de Lagarde. Göttingen 1887.

† Bauer, B., nach dem heiligen Lande. Mit zahlreich. Illustrationen. Schopfheim 1887. VII. 509 S. 8°.

Cagnat, R., la nécropole phénicienne de Vaga s. Rev. archéol. Jan. Fevr. 1887 S. 39 ff.

Liévin de Hamme, F., das heilige Land u. seine Heiligthümer, übers. u. bearbeit. v. Costa-Major. Mainz 1887. 3 Theile. 8°. (XIX, 371. XI, 188. XV, 301 S.)

Maspero, La Syrie avant l'invasion des Hébreux s. Actes et Conf. d. l. Soc. d. E. J. t. I, p. CLXV ff.

Mommsen, Th., üb. einen neu aufgefundenen Reisebericht nach dem gelobten Lande s. Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1887. XXIII.

Mordtmann, J. H., zur Topographie d. nördl. Syriens aus griech. Inschriften s. Z. D. M. G. 41, S. 302 ff.

† Newton, R., Rambles in Bible Lands. Edinburgh 1887. 286 S. 8°.

† Oliphant, L., Haifa, or life in modern Palestine. London 1887. 376 S. 8°.

Vaux, L. de, Découvertes récentes à Jérusalem s. Rev. archéol. Mars-avril 1887 S. 159 ff.

† ירושלם Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniſs des jetzigen u. d. alten Palästinas, hrsg. v. A. M. Luncz. 2. Jahrg. Jerusalem 1887.

† Adler, M. N., The Temple of Jerusalem. A paper read before the Jews' College Literary Society, with a report of the remarks of Major-general Ch. Warren. London 1887. 18 S.

† Chipiez, Ch., et Perrot, G., Restitution du temple de Jérusalem d'apres Ezechiel s. Revue générale de l'architecture 1885, 5. sér., vol. 12, no. 7 et 8, p. 151 ff. 194 ff.

Friedrich, Th., Tempel u. Palast Salomo's, Denkmäler phönikischer Kunst. Innsbruck 1887. 4. 72 S. 8[6].

Wolff, O., der Tempel v. Jerusalem u. seine Mafse. Graz 1887. VI. 104 S. 11 Taf. Fol.

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. Bd. 1. Heft 3. August 1886: Oppert, J., Napaḫ, être élevé, culminer. — Jensen, P., der Kakkab mišrî der Antares. — Nöldeke, Th, über d. Namen Assyriens. — Amiaud, A., simple coup d'oeil sur la Bulle de Jovanoff et sur les inscriptions hétéennes. — Reber. Fr., üb. altchald. Kunst II. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

Heft 4. Nov. 1886: Winckler, H., üb. einen Nebukadnezarcylinder des Berliner Museums. — Müller, E., grammat. Bemerkungen zu den Annalen Asurnasirpals. — Sayce, A. H., the Hittite Boss of Tarkondêmos. — Jensen, P., Bemerkungen zu einigen sumer. u. assyr. Verwandtschaftswörtern. — Nöldeke, Th., Mene tekel upharsin. — Delitzsch, Fr., Kleinere assyriol. Notizen. I. Assyr. kultaru, Zelt; babyl. kuštaru? — Smith, S. A., two unedited Texts K. 6 u. K. 7. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

Januar 1887: Reber, Fr., üb. altchaldäische Kunst III. — Strafsmaier, J. N., zwei babyl. Verträge aus der Zeit von Nabonid. — Hoffmann, G., Namen u. Sachen (I. Mene, mene tekel upharsin. II. בצר Gold = Ringgold. III. Δαρεικός. IV. בלטשאצר. V. Balâbâd und al-Muqajjar.) — Lehmann, C. F., Zwei Erlasse König Asurbanabal's. — Winckler, H., Ein Text Nabopolassars. — Jensen, P., Hymnen auf das Wiedererscheinen der drei grofsen Lichtgötter. — Sprechsaal. — Aus Mittheilungen Delitzsch's, Nöldeke's. — Peiser, F. E., Ein Satz in d. Beschwörungsformeln. — Recensionen.

April 1887: Barth, J., Das Nominalpräfix na im Assyrischen. — Winckler, H., Einige neuveröffentlichte Texte Hammurabis, Nabopalassars u. Nebukadnezars. — Derselbe, Studien u. Beiträge zur babylonisch-assyrischen Geschichte. — Tiele, C. P., Bemerkungen über É-sagila in Babel u. É-zida in Borsippa zur Zeit Nebukadnezars II. — Jensen, P., Hymnen auf das Wiedererscheinen der drei grofsen Lichtgötter. II. — Sprechsaal. — Recensionen.

The Babylonian and Oriental Record. No. 3: Brown jun., Robt., Babylonian Astronomy in the West — the Aries of Aratos. — Harlez, C. de, Iranian Studies I. The Four-Eyed Dogs of the Aveata. — Boscawen, W. St. Chad., Babylonian Teraphim — Pinches, Theo. G., the Babylonians and Assyrians as Maritime Nations. — 1. — An Assyrian Letter anent the transport, by ship, of stone for a winged bull and colossus. — Lacouperie, T. de, the Sinim of Jesaiah, not the Chinese. — Reviews.

No. 4: Harlez, C. de, Iranian Studies. II. The Origin and Nature of the Pahlavi. — Pinches, Theo. G., Babylonian Notes —

Gaddaš, an early Babylonian King. II. Tarzîa, „King of Babylon and Contries." III. The Deities Ilan and Ḫur. — Tyler, Thom., the Babylonian Idea of a Disembodied Soul. — Lacouperie, T. de, Did Cyrus Introduce Writing into India? — Reviews. — Notes, News and Queries.

No. 5 : Boscawen, W. St. Chad., an Babylonian Land Grant. — Harrison, W. A., St. John 7, 38 illustrated by a Babylonian Seal. — Harlez, C. de, Iranian Studies II. — Pinches, Th. G., A Fragment of a Babylonian Tithe-List. — Lynn, W. T., Note on Babylonian Astronomy. — Egypt Exploration Fund. — Notes, News and Queries.

No. 6 : Pinches, Th. G., Tablets referring to the apprenticeship of Slaves at Babylon. — Deciphering the Hittite Inscriptions : A Retrospect by RQ., with Notes by T. de L. — Baynes, H., the Eranian Origin of the Teutonic Concept of Deity. — Harlez, C. de, Iranian Studies II. (cont.). — Casartelli, L. C., Pehlevi Notes The Semitic Verb in Pehlevie. — Notes, News and Queries.

No. 7 : Casartelli, L. C., Two Discourses of Chosroēs. — Revillout, E. & V., Sworn Obligations in Egyptian and Babylonian Law. — Harlez, C. de, Iranian Studies II. III. — Sayce, A. H., The Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians. — Oriental Work of English Societies. — Notes, News and Queries.

No. 8 : Lacouperie, T. de, Babylonia and China. — Ward, W. H., Some Babylonian Cylinders. — Revillout, V., A Settlement of Accounts in Nabopolassar's Time. — Pinches, Th. G., Glimpses of Babylonian and Assyrian Life. — Amiaud, A., The various names of Sumer and Akkad in the Cuneiform Texts. — An Assyrian Lexicon. — Sayce, A. H., The Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians.

No. 9 : Amiaud, A., The various names of Sumer and Akkad in the Cuneiform Texts. — Smith, S. A., The Borsippa Inscription of Nebuchadnezzar. — Pinches, Th. G., Glimpses of Babylonian and Assyrian Life. II. — Casartelli, L. C., Pehlevi Notes II. — Brown, R., Remarks on some Euphratean Names in the Lexicon of Hesychios. — Notes, News and Queries.

No. 10 : Pinches, Th. G., Glimpses of Babylonian and Assyrian Life III. — Schrader, Eberh., Note on a Legal Term in the Babylonian Contract Tablets. — Brown, R., Remarks on some Euphratean Names in the Lexicon of Hesychios. — Tyler, Thos., New Hittite Seal, found near Tarsus. — Petrie, W. A. F., A Seasons Results in Egypt. — Stein, M. A., Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins.

Guide to the Antiquities in the Nimroud Central Saloon. British Museum. Published by the Trusties. London 1886.

Adler, Cyr., the Legends of Semiramis and the Nimrod Epic s. Johns Hopkins University Circulars. Jan. 1887, S. 50 ff.

Berthelot, sur quelques métaux et minéraux provenant de l'antique Chaldée s. Rev. archéol. Jan. Févr. 1887, S. 10 ff.

Bezold, C., kurzgefafster Ueberblick üb. d. babyl. assyr. Literatur. Leipzig 1886. XV. 395 S. 8⁰.

Bruston, C., Les Progrès de l'Assyriologie s. Revue Théol de Montauban 1886, S. 281 ff.

† Delitzsch, F., assyr. Wörterbuch. 1. Lief. Leipzig 1887. 168 autogr. S. 4⁰.

Dieulafoy, expédition en Susiane s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscript. et Bell.-Lettr. 1886, 4. sér. t. 14, S. 369 ff.

Derselbe, fouilles de Suse; campagne de 1885/86 s. Rev. archéol. t. 8, sept. oct. 1886, S. 194 ff. t. 9 (1887) Jan.-Févr. S. 1 ff.

Heuzey, L., la plus ancienne sculpture chald. s. Gazette archéol. 12. année S. 113 ff.

† Derselbe, L'architecture Chaldéenne et les Découvertes de M. de Sarzec. Paris 1887. 14 S. 8°.

Jensen, P., Noch einmal der Kakkab-míšrí s. W. Z. f. K. d. M. 1887, S. 198 ff.

Jeremias, A., d. babylonisch.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887. IV. 126 S. 8°.

Lehmann, K. F., de inscriptionibus cuneatis quae pertinent ad Šamaššum-ukîn regis Babyloniae regni initia. Monachii. 1886. 51 S. (Diss.)

Lyon, D. G., the Cyrus Cylinder s. Journ. of the exegetical Soc. 1886 S. 139.

Menant, l'expedition Wolffe en Mésopotamie 1884/85 s. Rev. archéol. t. VIII, sept.-oct. 1886, S. 233 ff.

Meyer, Ed., Ausgrabungen in Babylonien s. Deutsche Rundschau XIII, 4. S. 33 ff.

† Oppert, J., La non-identité de Phul et de Teglathphalasar prouvée par des Textes cunéiformes s. Revue d'assyriol. et d'arch.-or. I (1886), S. 165 ff.

Pognon, H., les inscriptions Babyloniennes du Wadi Brissa. Paris 1887. 202 S. 14 planches.

Pressensé, E. de, la religion chaldéo-assyrienne s. Rev. de l'hist. des relig. 14, 1, S. 73 ff.

Sayce, A. H., Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Deutsche Ausgabe. Leipzig a. J. 232 S. 8°.

Die Keilschrifttexte Asurbanipals, Königs von Assyrien (668—626 v. Ch.) Nach dem selbst in London copirten Grundtext mit Transscription, Uebersetzung, Kommentar u. vollständigem Glossar von S. A. Smith. Heft I. Die Annalen nach dem Cylinder R^{m} 1 (VGL V R. 1—10). Leipzig 1887. 131 S.

Texte, Babylonische. Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (555—538 v. Ch.) v. d. Thontafeln d. Brit Museums copirt u. autographirt von J. N. Strafsmaier. Heft 1. Leipzig 1887. 160 S. 8°.

Zeitschrift f. ägypt. Sprache u. Alterthumskunde, 1886, Heft 1 u. 2: Brugsch, H., Mythologica. — Lieblein, J., der Handel des Landes Pun. — Piehl, K., Varia. — Brugsch, H., der Apis-Kreis aus den Zeiten der Ptolemäer. — Eisenlohr, A., nachträgl. Bemerkung. — Amélineau, E., textes thébains inédits du Nouveau Testament. — Stern, Ludw., Versuch üb. eine gleichmäfs. Worttrennung im Koptischen. — Derselbe, ϥθ d. i. 99.

Heft 3 u. 4: Brugsch, H., d. altägypt. Name der Stadt Grofs-Herakleopolis. — Piehl, K., Varia (Suite). — Müller, M., das Ideogramm des Segels. — Bsciai, A., Novum auctuarium lexici sahidico-coptici. — Springer, E., Die Zahl ϥθ oder 99. — Fragments thébains inédits du Nouveau Testament (Suite) par E. Amélineau. — Stern, L., d. kopt. Apocalypse des Sophonias mit einem Anhange üb. d. untersahidischen Dialekt.

1887, Heft 1 u. 2: Brugsch, H., Entzifferung d. Meroitischen Schriftdenkmäler. — Piehl, K., Varia (Suite). — Müller, M., üb. d. demot. Namen d. Nomos Hathribis. — Fragments thébains inédits du Nouveau Testam. (Suite). — Bsciai, A., nov. auctuar. lexici sahidico-coptici II.

Le Muséon. Avril 1887: Robiou, F., la religion de l'ancienne Egypt. — Piehl, K., Textes Egyptiens inedits.

Abel, C., Einleitung i. e. ägyptisch-semitisch-indoeuropäisches Wurzelwörterbuch. 4. Heft, 2. Hälfte. Leipzig 1886. X, 393 S. u. Index S. 1—48. 8⁰.

† Bergmann, E. v., hierat. u. hieratisch-demotische Texte der Sammlung ägyptischer Alterthümer des Kaiserhauses. Wien 1886. Fol.

† Bouriant, U., Fragments memphitiques de divers livres inédits de l'Écriture et des instructions pastorales des Pères d'église Copte s. Recueil de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. VII, (1886) S. 82 ff.

† Brugsch, E. & Bonnant, E., le livre des rois contenant la liste chronologique des rois, reines, princes, princesses et personnages importants de l'Égypte depuis Ménès jusqu' à Nectanébo II. Le Caire 1887. 134 S. 8⁰.

Chatelanat, R., A propos de deux Pharaons s. Rev. Théol. de Montauban 1886, S. 344 ff.

Knortz, K., G. Seyffarth. Eine biographische Skizze. New-York 1886. 122 S. 8⁰.

Ebers, G., G. Seyffarth, sein Leben u. d. Versuch e. gerechten Würdigung s. Thätigkeit auf dem Gebiete d. Aegyptologie s. Z. D. M. G. 41, S. 193 ff.

Krall, J., die ägyptische Indiction s. Mittheil. aus der Sammlung d. Papyrus Erzherzog Rainer. 1. 2. Wien 1886. S. 12 ff.

Lefébure, E., l'étude de la religion égyptienne. Son état actuel et ses conditions s. Rev. de l'hist. des rel. 14, 1, S. 26 ff.

† Lemm, O. v., Mittelägyptische Bibelfragmente s. Études archéol. etc. dédiées a C. Leemans, Leiden 1885, S. 95 ff.

† Levi, S., Vocabolario Geroglifico Copto-Ebraico. Vol. I. Turin CIII. 232 S. 4⁰.

Maspero, G., le rituel du sacrifice funéraire s. Rev. de l'hist. d. rel. XV, 2, S. 159 ff.

Derselbe, le livre des morts s. Ebenda XV, 3, S. 265 ff.

Maspero, procès verbal de l'ouverture des momies de Ramsès II et Ramsès III s. Rev. archéol. t. VIII, 1886, juillet-août, S. 1 ff.

† Maspero, G., l'archéologie égyptienne. Paris 1887. 318 S. 8⁰.

Wessely, K., Zur Nil-Indiction s. Mittheil. aus der Sammlung d. Papyrus Erzherzog Rainer. 1. 2. Wien 1886. S. 26 ff.

† Bsciai, A., كتاب شذور امثال سليمان الحكيم. Rom 1886. 62 S. 8⁰. (Die Proverbien boheirisch-koptisch u. arabisch.)

Catenae in evangelia aegytiacae quae supersunt et P. de Lagarde. Göttingen 1887. 252 S. 4⁰.

† Guidi, J., Frammenti copti s. Rendiconti della R. Academia dei Lincei, Classe di Scienze morali, stor. et filol. 1887, S. 47 ff.

† Stern, C., Kopten. Koptische Sprache u. Literatur s. Ersch u. Gruber, Allg. Enc. 2. Section, Bd. 39, S. 12 ff.

---

† מסכת אבות דרבי נתן Aboth de Rabbi Nathan. Huj. libri recens.

duas collatis var. apud biblioth. et publ. et priv. codicibus ed Sal. Schechter. Wien 1887. 4⁰.

Bloch, Phil., Studien zur Aggadah (Forts.) s. M. G. W. J. 1886, S. 389 ff.

Derenbourg, J., Mélanges rabbiniques III. Quelques observations sur le rituel s. Rev. Et. Juiv. t. 14, no. 27, p. 26 ff.

Epstein, A., מקדמוניות היהודים. Beiträge zu jüd. Alterthumskunde. Th. 1. Abhandlungen, Midrasch Tadsche, nach Handschriften edirt. Wien 1887. XLVII. 138 S. 8⁰. (Hebr.).

† Hamburger, J., Realencyclopädie für Bibel u. Talmud. Supplementband zu Abtheil. 1. 2. Leipzig 1886. VIII. 158. 138 S. 8⁰.

† Hirschfeld, H., das Buch Al-Chazari d. Abû-l-Ḥasan Jehuda Hallewi im arab. Urtext sowie in der hebr. Uebers. d. Jehuda ben Tibbon. 1. Hälfte. Leipzig 1886. 160 S. 8⁰.

† Jastrow, M., A dictionnary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalmi and the Midrashic Literature. Part. I. London-New-York 1886. 96 S. 4⁰.

Kaufmann, D., die Schüler Menachem's u. Dunasch's im Streite üb. קמח כמשמעו s. Z. D. M. G. 41, S. 297 ff.

Krüger, üb. d. 7 oder 8 Arten schlechter Frömmigkeit s. Tüb. Theol. Quartalschr. 1887, S. 429 ff.

Lambert, M., Le traité de Para ponctué s. R. E. J. t. XIV, No. 28, S. 269 ff.

Lederer, Ph., תלמודה של בבל. Lehrbuch zum Selbstunterricht im babyl. Talmud, Heft 2. Pressburg 1887. 104 S. 8⁰.

Levy, J., neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim. 20 Lief. Leipzig 1886. 8⁰.

Lippe, Ch. D., Bibliographisches Lexicon d. gesammten jüd. Literatur der Gegenwart mit Einschlufs d. Schriften über Juden u. Judenthum. Achtjähriger Bücher- und Zeitschriften-Catalog (1880—1887) nebst Adrefs-Anzeiger. Bd. 2. Lief. 1. Wien 1887. 96 S. 8⁰.

† Mischnaioth, Hebr.-Text m. Punktation, deutscher Uebersetzung u. Erklärung von A. Sammter. 6. u. 7. Lief. Berlin 1886 (Bd. 1 S. 161—196 n. Einl. S. 1—24). 8. Lief. Berlin 1887 (Bd. 2. S. 1—32).

Neubauer, Ad., Le Midrasch Tanchuma et Extraits de Yélamdénu et de Petits Midraschim s. Rev. des Et. Juiv. 26, S. 224 ff. 27, S. 72 ff.

† Derselbe, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford. With 40 facs. Oxford 1886. XXXII, 1167 col. Fol.

† Rabbinowicz, R., Variae lectiones in Mischnam et in Talmud babyl. Pars XV, tract. Menachot. München 1886. 274 S. 8⁰.

Steinschneider, M., Zur Literatur d. hebr. Palaeographie (Neubauer's Facsimiles) S. A. a. Centralblatt f. Bibliothekwesen.

† Talmud, le de, Jerusalem trad. par M. Schwab. t. IX (traités Guitin, Nazir, Qiddouschin). Paris 1887. IV, 300 S.

† Der babylonische Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen wortgetreu übersetzt. 2. Halbb., 1. Abth. Leipzig 1887. VIII, 378 S. 8⁰.

† מסכת דרך ארץ זוטא. Der talmudische Tractet Derech Erez Sutta nach Handschriften u. seltenen Ausgaben u. s. w. von A. J. Tawrogi. Königsberg 1885. VII, 52 S. 8⁰.

Theodor, Th. die Midraschim z. Pentateuch u. d. dreijährige palästinische Cyclus (Forts.) s. M. G. W. J. 1886, S. 406 ff., 442 ff., 458 ff.

† Tobia ben Elieser, Lekach Tob herausgeg. von S. Bamberger. Aschaffenburg 1887. II, 52 S.

† Weber, F., die Lehren des Talmud quellenmäfsig, systematisch u. gemeinverständlich dargestellt. Nach des Verf. Tode herausgeg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann. Leipzig 1886. XXIV, 399 S. 8°.

The book of the Bee ed. by Ern. A. Wallis Budge s. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Vol. I, Part II. Oxford 1886. ܝܐ (darunter ܩܡܘ) 156 S. 4°.

Duval, Rub., Notes sur la Peschitto s. Rev. Et. Juiv. t. 14, No. 27, S. 49 ff. No. 28, S. 277 ff.

ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܣܘܪܝܝܐ A treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Sôbhâ ed. by R. J. Gottheil. Leipzig 1886. ܩܠ, 32 20* S. 8°.

Ephraemi Syri hymni et sermones ed. Th. J. Lamy. I. II. Mecheln 1886. XXIII S., 832 Col. 4°.

† Frothingham, A. L., Stephan Bar Sudaili, the Syrian mystic, and the book of Hierotheos. Leiden 1886. VI, 111 S. 8°

Guidi, J., die Kirchengeschichte des Catholikos Sab^{h}rîšô' I s. Z. D. M. G. 40, S. 559 ff.

Die Canones Jacobs von Edessa übers. u. erläutert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veröffentlicht von C. Kayser. Leipzig 1886. 31. 185 S.

Morales, L., aus dem Buch der „ergötzenden Mittheilungen" des Bar-Hebräus s. Z. D. M. G. 40, S. 410 ff.

Müller, D. H., arab.-aram. Glossen s. Wiener Z. f. K. d. M. 1887, S. 20 ff.

† Williams Manuscript. The Syrian Antilegomena Epistles 2 Pet., 2 and 3 John, and Jude written A. D. 1471 by Suleimân of Husn Heifa ed. by J. H. Hall. Baltimore 1886. 7 S. XVII tabl. Fol.

Merx, A., Joh. Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 280 ff. 462 ff.

---

† Elias von Nisibis, d. Metropoliten, Buch vom Beweis d. Wahrheit u. d. Glaubens. Uebers. u. eingel. von L. Horst. Colmar. XXVIII, 127 S. 8°. (In.-Diss.).

Fleischer, H. L., Studien über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes Stück 6. 7 s. Berichte d. philol. histor. Classe der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1886, S. 156 ff. 1887, S. 171 ff.

† Fraenkel, S., d. aram. Fremdwörter im Arabischen. Leiden 1886. XXII. 327 S. 8°.

† Hirschfeld, R., Beiträge zur Erklärung des Ḳorân. Leipzig 1886. IV, 99 S. 8°.

Ibn Ja'îš, Commentar v. Zamachšarî's Mufaṣṣal hrsg. v. G. Jahn. Bd. 2. 4. (Schlufs) Heft. S. 481—589. Leipzig 1886.

Ibn al Anbârî's Asrâr al 'Arabîya, hrsg. v. Ch. F. Seybold. Leiden 1886. VIII, 175 S.

Karabacek, J., der Mokaukis von Aegypten s. Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzogs Rainer 1. 2. Wien 1886. S. 1 ff.

Landberg, C. Graf von, Critica Arabica. No. 1. Leiden 1887. 100 S. 8°.

Mîḥâ'îl Ṣabbâġ's Grammatik d. arab. Umgangssprache in Syrien u. Aegypten. Nach d. Münch. Handschrift herausgeg. v. H. Thorbecke. Strafsburg 1886. X. ٨. S. 8°.

Snouck Hurgronje, C., mekkanische Sprichwörter u. Redensarten, gesammelt u. erläutert. Haag 1886. 144 S. 8°.

† Targum Arvi. Die arab. Interpretation des Pentateuchs v. Saadia. Ins Deutsche übertr. u. comment. v. J. Schwarzstein. Genesis. Frankfurt a. M. IV, 90 S.

Wahrmund, A., pract. Handbuch der neu-arab. Sprache. 2 Thle. in 1 Bd. nebst Schlüssel. 3. Aufl. Gießen 1886. XIX, 471. XXI, 16. VI, 136 S. 8°.

Arnhard, C. von, Maṣḥafa ṭemqat. Liturgie zum Tauf-Fest der Aethiop. Kirche. In.-Diss. München 1886. XVI, 47 S. 4°.

Bachmann, Joh., d. Leben u. d. Sentenzen d. Philosophen Secundus d. Schweigsamen. Nach d. Aethiop. u. Arabischen. Halle 1887. 34 S. 8°. In.-Diss.

Praetorius, F., grammatica Aethiopica cum paradigmatibus, literatura, chrestomatia et glossario. Karlsruhe 1886. X, 153 u. 65 S. 8°.

Schreiber, J., Manuel de la langue Tigraï. Vienne 1887. VIII. 94 S. 8°.

† Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum cod. Aeth., Berol., quem in linguam Lat. vertit Joh. Bachmann. Berolini 1887.

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

1888.

Achter Jahrgang.



Giessen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1888.

Inhalt.

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Alttestamentliche Studien in Amerika.

Von Prof. **G. Moore** in Andover.

I. *Geschichtliches.*

Die ersten Ansiedler Neu-Englands stammten aus den puritanischen Kreisen, in welchen im 17. Jahrhundert biblische Studien so eifrig betrieben wurden. Manche dieser Puritaner hatten auf einer der englischen Universitäten studirt, wo damals die orientalischen Wissenschaften in voller Blüthe standen und wo sie mit Gelehrten unvergänglichen Ruhmes, wie Ussher, Selden, Whelock, Pococke, Castell, Lightfoot u. a. in Verbindung getreten waren. Savage berechnet, dafs sich im Jahre 1638 unter je 200—250 Colonisten *ein* zu Cambridge promovirter befand, aufserdem nicht wenige Oxonienser. Bis 1690 sollen die Gebildeten, im Verhältnifs zur Gesammtbevölkerung im neuen England, eben so stark vertreten gewesen sein wie im alten — ein in der Geschichte der Auswanderungen wohl beispielloser Fall. — Kaum hatten sich jene Männer in der Wildnifs niedergelassen und nothdürftig mit den wichtigsten Lebensbedürfnissen versehen, so war ihr nächstes Anliegen die Fortpflanzung der gelehrten Bildung.

Schwerwiegende practische Rücksichten wirkten dabei mit der Hochschätzung der Bildung an sich zusammen. Der Verfasser der 1643 zu London erschienenen *New England's First Fruits* spricht sich darüber also aus: „After God had carried us safe to New England, and we had builded our houses, provided necessaries for our livelihood, reared convenient places for God's worship, and

settled the civil government: one of the next things we longed for and looked after was to advance learning and perpetuate it to posterity; dreading to leave an illiterate ministry to the churches, when our present ministers shall lie in the dust" [1]). Schon 1636, weniger als zehn Jahre nach der Landung der ersten Ansiedler der Massachusetts Bay Colony — die Leidener Pilger (seit 1620 zu Plymouth) kommen hier nicht in Betracht — bewilligte die gesetzgebende Versammlung die Summe von 400 Pfund zur Gründung einer Hochschule. Im folgenden Jahre starb in Charlestown bei Boston, nach kaum einjährigem Aufenthalt in Neu England, ein Geistlicher namens John Harvard, der die Hälfte seines für die damaligen Verhältnisse nicht unbedeutenden Vermögens — es wurde auf 1700 Pf. geschätzt — und seine aus 260 Bänden bestehende Bibliothek dem neuen *College* vermachte. Diesem ihrem ersten freigebigen Gönner zu Ehren trägt die älteste amerikanische Universität, welche voriges Jahr ihr 250 jähriges Jubiläum feierte, ihren Namen. Die Stätte der neuen Stiftung, früher Newtown, wurde bald (1638?) in Cambridge umgetauft. Alles war dort, so weit es unter grundverschiedenen Verhältnissen möglich war, nach dem Muster der englischen *Colleges* eingerichtet. Die ersten Rectoren (*Presidents*) scheinen durchaus auf der Höhe der damaligen Wissenschaft gestanden zu haben. Der erste, Henry Dunster [2]) (1640—1654) wird von Späteren besonders als gründlicher Kenner der orientalischen Sprachen gerühmt. Aus seiner Zeit stammen die ältesten Statuten der Stiftung (1642—46 verfaſst); einige Auszüge aus denselben dürften hier, weil die leitenden Gesichtspunkte darstellend, von Interesse sein [3]).

---

[1]) s. Collections of Mass. Hist. Soc. I (1792).

[2]) Promovirt am Magdalen College zu Cambridge; B. A. 1630: M. A. 1634.

[3]) Quincy, History of Harvard University (1840) I. 577 ff.

2. Considerato unusquisque ultimum finem vitae ac studiorum, cognitionem nimirum Dei et Jesu Christi, quae est vita aeterna. Joh. XVII, 3.
3. Cum Deus sapientiae sit largitor, privatis precibus sapientiam ab eo singuli ardenter petunto. Prov. II, 2. 3 etc.
4. In sacris scripturis legendis bis quotidie unusquisque se exerceto; quo paratus ac peritus sit rationem reddendi suorum profectuum, tam in theoreticis philologicis observationibus, quam in spiritualibus practicis documentis, quemadmodum tutores requirent pro suo cujusque captu, quum "aditus verbi illuminat". Psalm. CXIX, 130.

Zur Immatriculation wurde zugelassen: Quicunque fuerit peritia legendi Ciceronem aut quemvis alium ejusmodi classicum authorem ex tempore, et congruè loquendi ac scribendi Latinè facultas oratione tam solutâ quam ligatâ, suo, ut aiunt, Marte, et ad unguem inflectendi Graecorum nominum verborumque paradigmata. Ueber Promotionen lauten die Statuten: Quicumque scholaris, probatione habitâ, poterit sacras utriusque instrumenti Scripturas de textu originali Latine interpretari et logice resolvere, fueritque naturalis et moralis philosophiae principiis imbutus, vitâque ac moribus inculpatus, et publicis quibusvis comitiis ab Inspectoribus et Praeside Collegii approbatus, primo suo gradu possit ornari.

Quicunque scholaris scriptam synopsin vel compendium logicae, naturalis ac moralis philosophiae, arithmeticae, geometriae et astronomiae exhibuerit, fueritque ad theses suas defendendas paratus, necnon originalium ut supra dictum est linguarum peritus .... secundi gradûs, magisterii nimirum capax erit.

Es kommt also vor allem auf die Kenntnifs der heiligen Schrift in den Ursprachen an. Nicht nur Hebräisch und Griechisch, sondern auch Chaldäisch und Syrisch waren

obligatorisch. In dem oben angeführten Bericht „New England's First Fruits“ (1643) wird eine Art Stundenverzeichniſs mitgetheilt, aus welchem wir erfahren, daſs der Unterricht damals folgendermaſsen ertheilt wurde: The fifth day [the Rector] reads Hebrew and the eastern tongues. Grammar to the first year (Studenten der ersten Promotion), hour the 8th; to the second, Chaldee at the 9th hour; to the third Syriac at the 10th hour. Afternoon. The first year practise in the Bible at the 2nd hour; the second, in Ezra and Daniel at the 3d hour; the third, at the 4th hour in Trostius New Testament“ (d. h. in dem von Martin Trost 1622 herausgegebenen syrischen Testament). — Später (um 1708) erfahren wir, daſs „eine alte und preiswürdige Sitte“ wieder eingeführt worden sei. Bei dem täglichen Morgengottesdienst hatten nämlich die Studenten, mit Ausnahme der jüngsten Promotion (Freshmen), welcher gestattet wurde, die englische Bibel zu gebrauchen, je einen Vers des A. T. aus dem Hebräischen ins Griechische, bei dem Abendgottesdienst dagegen je einen Vers des N. Test. aus dem Englischen, bezw. Lateinischen ins Griechische zu übersetzen [1]).

Im allgemeinen wird an den Dunster'schen Statuten bis Ende des 17. Jahrh. wenig geändert worden sein. Dunster selbst aber gerieth schlieſslich in Bezug auf die Zulässigkeit der Kindertaufe mit der herrschenden Meinung in Streit und als er einst in unüberlegtem Eifer in der Kirche bei dem Vollzug einer Taufe laut protestirte, erregte er groſses Aergerniſs und verlor in Folge dessen seine Stelle [2]). Sein Nachfolger war Charles Chauncey [3]),

---

[1]) Quincy I. 439.

[2]) Quincy I. 18.

[3]) Chauncey ist 1592 (nicht 1589, wie nach Mather gewöhnlich angegeben wird) geboren, studirte am Trinity Coll. zu Cambridge — (B. A. 1613 M. A. 1617 B. D. 1624) — : konnte sich dem Laud'schen

der das Amt von 1654—1672 bekleidete. Er war am Trinity College zu Cambridge als Professor des Griechischen angestellt gewesen und soll auch ein tüchtiger Hebraist gewesen sein. Als Beweis dafür wird angeführt, dafs er ein Jahr in demselben Haus mit einem Juden gewohnt habe! — Länger als ein Jahrhundert behielt er überdies den Ruhm, der gröfste Kenner des Arabischen gewesen zu sein, der in Amerika gelebt habe. Auch er hegte eigene Ansichten über die Taufe, nach welchen der Ritus nur durch Untertauchen richtig vollzogen wurde. „Eine Meinung, bemerkt der Geschichtschreiber Hubbard trocken, unerträglich in dieser kalten Gegend, ja zu gewissen Jahreszeiten geradezu unmöglich [1])". Da er sich aber bei seinem Antritt verpflichtete, seine Ansicht über jenen Punkt zu verschweigen, so verhinderte dieselbe nicht, dafs er eine lange und fruchtbare Wirksamkeit entfaltete. Während seiner Präsidentschaft kam das *College* durch das Testament des berühmten englischen Hebraisten Jo. Lightfoot in den Besitz von dessen ganzer, besonders an jüdischer Literatur reichen Bibliothek. Leider ging dieselbe bei dem Brande vom J. 1764 zu Grunde. Von Chauncey's Schülern wird besonders Thomas Thacher [2]) als im Hebräischen, Syrischen und Arabischen gut bewandert namhaft gemacht. Er soll sogar ein hebr. Wörterbuch (?) verfafst haben. Dafs sich mitunter auch Frauen mit diesen Studien abgaben, erhellt aus Cotton Mather's *Magnalia* [3]). Mit geringem Aufwand von Zeit und Mühe seien einige Frauen im Hebräischen — welches ihm überhaupt als die

---

Hochkirchenthum nicht fügen und wanderte deswegen nach schweren Kämpfen nach Amerika aus (1638). S. besonders Mather, Magnalia, Book III. chap. 23.

[1]) Quincy a. a. O. S. 47.

[2]) Erster Pastor der Süd-Kirche, Boston, vgl. Wisner's History of the O. South Church.

[3]) Book III. ch. 23.

am leichtesten zu erlernende Sprache gilt — eben so gewandt geworden, wie die von Hieronymus gefeierten Damen Paula und Blaesilla.

Dagegen hören wir schon in der ersten Zeit laute Klagen über Vernachlässigung des Hebräischen seitens der Studierenden. So schreibt Michael Wigglesworth 1653 in seinem Tagebuch : Aug. 29. „My pupils all came to me this day to desire they might cease learning Hebrew : I withstood it with all the reason I could, yet all will not satisfy them. Thus am I requited for my love; and thus little fruit of all my prayers and tears for their good". Etwas später gedenkt er abzutreten, z. Th. wegen „my pupils froward negligence in the Hebrew" [1]).

Unter den Dissertationen zur Erlangung des Magistergrades sind nicht wenige, die sich mit unserer Wissenschaft berühren und uns einen Blick in den damaligen Stand derselben gestatten [2]). Im Jahre 1681 z. B. vertheidigte der später berühmt gewordene Cotton Mather den göttlichen Ursprung der hebr. Vocalpunkte — beiläufig eine Ansicht, von der er selbst später zurückkam. — 1707 stellte einer die These auf, dafs die sogen. Sprachenverwirrung zu Babel nur eine Meinungsverschiedenheit gewesen sei! Hübsch ist besonders folgendes Problem vom Jahre 1741 : „Stammte der von Jacob gegen seine sterbende Frau geleistete Widerstand, indem er dem ihrerseits Benoni genannten Kinde den Namen Benjamin gab, eher von seinem Entschlufs her, das ihm als dem Manne zukommende Recht auszuüben, oder von seiner muthwilligen Gesinnung ?"

Bis zum Jahre 1817 wurde bei der jährlichen Promotion (*Commencement*) stets auch eine hebräische Rede

---

[1]) Proceedings Mass. Hist. Soc. Bd XVIII. S. 122.

[2]) Von Prof. E. J. Young, in Proceedings u. s. w. a. a. O. S. 123 bis 151 mitgetheilt.

gehalten, wie denn im 17. und 18. Jahrh. das Prahlen mit öffentlichen Disputationen und dergleichen in hebr. Sprache nicht blos in Amerika Mode war.

Eine besondere Lehrstelle für das Hebräische existirte erst seit 1722. Der erste Inhaber derselben war ein geborener Jude, Judah Monis, welcher um 1720 aus Italien nach Massachusetts übersiedelte, sich 1722 taufen liefs und sodann die genannte Stelle bis 1760 bekleidete, in welchem Jahre er in den Ruhestand trat; er starb 1764 im Alter von 81 Jahren. Monis gab 1735 die erste in Amerika gedruckte hebräische Grammatik heraus, unter dem Titel [1]: *Dickdook Leshon Gnebreet.* A grammar of the Hebrew Tongue, being an Essay to bring the Hebrew Grammar into English to facilitate the Instruction of all those who are desirous of acquiring a clear idea of this primitive tongue by their own studies; composed and accurately corrected by Judah Monis, M. A., Boston, N. E. 1735 (94 S. kl. 4⁰). In der Vorrede beklagt er die Unzulänglichkeit der vorhandenen Hilfsmittel zur Erlernung des Hebräischen, gedenkt auch der aus dem Fehlen hebräischer Typen in diesen entlegenen Gegenden entstandenen Schwierigkeiten; die ersten aus England übersandten Typen waren so mangelhaft, dafs der Satz eingestellt werden mufste, bis Neue besorgt werden konnten.

Wie zu erwarten, zeigt sich der Verfasser überall von den jüdischen Grammatikern, unter denen er besonders D. Kimchi, Rabbi Arkivolty [2]) und Rabbi Templo [3]) hervorhebt, abhängig. In seiner Art aber ist Monis' *Dickdook* eine respectable Leistung und dürfte das Studium des Hebräischen in N. E. seinerzeit wirklich befördert haben. Am Ende giebt der Verfasser als *specimen eruditionis* hebr.

---

[1]) Nicht bei Steinschneider.

[2]) ארוגת הבושם. Steinschn. Nr. 132.

[3]) ראשית חכמה. Steinschn. Nr. 1140.

Uebersetzungen des Herrngebetes und des Apostolicum, denen er bald eine schon fertig liegende Uebersetzung des kleineren Katechismus der Westminster Synode folgen zu lassen verspricht; meines Wissens ist dieselbe jedoch nie erschienen.

Monis' Nachfolger war Stephen Sewall (1734—1804), der von 1765—85 die kurz vor seinem Antritt gegründete Professur der orientalischen Sprachen — den dritten ordentlichen Lehrstuhl an der Universität — bekleidete. Es verdient bemerkt zu werden, daſs dieselbe überhaupt die *erste* von einem Amerikaner dotirte Professur war [1]). Sewall soll ein tüchtiger classischer Philolog, auſserdem im Arabischen, Syrischen und Samaritanischen gut bewandert gewesen sein; auch im Aethiopischen und Persischen habe er sich einige Kenntnisse erworben [2]). 1763 gab er anonym heraus : A Hebrew Grammar, collected chiefly from those of Mr. Israel Lyons [3]) and the Rev. Richard Grey [4]), D. D., to which is subjoined a Praxis, taken from the Sacred Classics etc. With a Sketch of the Hebrew Poetry as retrieved by Bishop Hare, Boston 1763 (83 S. 8⁰). Weiter lieſs er drucken : The scripture account of the Shechinah 1794; und : Scripture History relating to the overthrow of Sodom and Gomorrah, 1796. Er wurde 1785 in den Ruhestand versetzt, starb aber erst 1804.

Mit Sewall starb die alte gelehrte Tradition gewissermaſsen aus. Eine neue Strömung machte sich geltend, die mit gewissen äuſseren Umständen zusammenwirkte, um über unsere Wissenschaft eine Zeit der Ausartung und des Verfalls heraufzuführen.

---

[1]) Quincy II. 143, vgl. 130 f.

[2]) Writings z. B. B. Edwards, 1853. II. 210.

[3]) Steinschneider Nr. 1227.

[4]) New and Easy method of learning Hebrew, 1738. Steinschn. Nr. 736.

Ehe ich jedoch dazu übergehe, mufs ich noch *das* Werk hervorheben, welches allein über das ziemlich tiefe Niveau der Leistungen dieser Jahrhunderte emporragt als das Erzeugnifs eines tiefen und originellen Geistes. Es ist dies die *Geschichte der Erlösung* des älteren, am meisten durch seine Schriften über die Freiheit des menschlichen Willens, sowie über die Erbsünde bekannten Jonathan Edwards [1]). In diesem Werke — es waren ursprünglich zu Northampton 1739 gehaltene Predigten — stellt der Verfasser die Geschichte unter dem Gesichtspunkte eines göttlichen Erlösungswerkes dar. Die Ausführung des Heilsplanes vollzieht sich geschichtlich in verschiedenen Stufen. Diesen entsprechende Stufen sind auch in der Offenbarung zu erkennen. Für diese Anschauungsweise hatte Coccejus Bahn gebrochen; Edwards zeigt sich jedoch, wie überall, von seinen Vorgängern verhältnifsmäfsig wenig beeinflufst.

Unter seinem handschriftlichen Nachlafs befindet sich auch ein ziemlich umfangreiches Werk über die messianischen Weissagungen des A. T.'s, über welches ich demnächst anderswo zu berichten gedenke.

Edwards hatte an der zweiten, 1700 gegründeten, seit 1716 in New Haven, Conn., bestehenden Universität, dem sogen. Yale College studiert. Aus den Statuten desselben ersehen wir, dafs es sich in allen Punkten genau nach dem Muster der älteren Stiftung zu Cambridge richtete. Auch hier war das Hebräische lange Zeit für alle Studenten obligatorisch. Von den dortigen Professoren im 18. Jahrh. standen besonders die beiden Rectoren Cutler [2]) und Stiles bei der Nachwelt im Rufe orientalischer Gelehrsamkeit. Cutler erhielt seine Bildung in Cambridge; Stiles dagegen hatte sich erst im reifen Mannesalter als Pfarrer zu New-

---

[1]) 1703—1758, s. den Artikel (von Stowe), PRE² IV. 44—50: Leben, Bd. I seiner Werke, New-York 1829.

[2]) Geb. 1685, gest. 1765. Rector zu New-Haven 1719—22.

port von den Rabbinern der zahlreichen und blühenden jüdischen Gemeinde daselbst unterrichten lassen [1]). Später gelang es ihm, einige Fortschritte im Arabischen, sowie in anderen semitischen Sprachen zu machen.

Trotz den redlichen Bemühungen Einzelner siechte jedoch die alte puritanische Wissenschaft in Neu England immer mehr dahin, bis sie, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, kaum mehr als eine dunkle Erinnerung war. Auch in England waren die biblischen, besonders die alttestamentlichen Studien im 18. Jahrhundert bekanntlich sehr herunter gekommen. Immerhin mufs dabei erinnert werden, dafs die geistige, wie die materielle Entwickelung Neu Englands seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine verhältnifsmäfsig selbständige gewesen ist. Die Einwanderung, die von 1628—1640 eine sehr starke gewesen war, hörte nach dem Ausbruch des englischen Bürgerkrieges (1642) fast gänzlich auf und wurde erst nach der Beendigung des amerikanischen Befreiungskrieges (1781) wieder bedeutend. Die Restauration der Monarchie und der Staatskirche (1667) bewirkte die vollständige Isolirung der separatistischen Puritaner Neu-Englands. Die englischen Universitäten waren ihnen verschlossen, falls sie sich dorthin hätten wenden wollen. So waren sie ganz auf sich selbst angewiesen. Hier zu Lande aber existirten die für das Gedeihen der Wissenschaft unentbehrlichen materiellen Bedingungen nicht. Näher liegende Bedürfnisse nahmen zu sehr alle Kräfte in Anspruch. Die lange, dem Befreiungskriege vorangehende politische Spannung, der Krieg selbst, die Gründung des Bundesstaates fesselten ein ganzes Menschenalter hindurch alle Gedanken, strengten alle Kräfte an. Der religiöse Eifer des Puritanismus ging je länger je mehr in dogmatische und metaphysische

---

[1]) Geb. 1727, gest. 1795. s. Life of Ezra Stiles . . by Abiel Holmes, 1798.

Streitigkeiten auf. Die reformirte Theologie zersetzte sich in neue, von erfinderischen Landpfarrern aufgestellte „*Systeme*“, oder erstarrte zu einem übertriebenen Calvinismus. Das Studium des Hebräischen wurde darüber fast überall vernachlässigt. Seit 1787 war dasselbe zu Cambridge nur facultativ, und die Zahl der Hörer war in Folge dessen eine so winzige, dafs dem Professor der orientalischen Sprachen — Eliphalet Pearson [1]) — nebenher der Unterricht in der englischen Sprache, — Grammatik, Rhetorik u. s. w. — sowie besonders das Corrigiren der Stilübungen und Aufsätze übertragen werden mufste. Während er diese Stelle bekleidete, erschien zu Cambridge zweimal (1802, 1806) anonym eine kurze hebräische Grammatik unter dem Titel: A Hebrew Grammar selected chiefly from those of Mr. Israel Lyons, and the Rev. Richard Grey D. D., to which is subjoined a Paraxis [sic] taken from the Sacred Classics (47 S. 8⁰). Dieselbe ist, wie schon aus dem Titel hervorgeht, weiter nichts, als ein Nachdruck der von Sewall 1763 herausgegebenen Grammatik, unter Ausscheidung alles dessen, was mit der Punktation zusammenhängt. Ob Pearson selbst diesen Neudruck besorgte, weifs ich nicht bestimmt zu sagen, halte es aber für sehr wahrscheinlich, zumal ihn sein Biograph [2]) als Herausgeber einer hebr. Grammatik bezeichnet, während eine solche jedenfalls nicht unter seinem Namen erschienen ist. Um dieselbe Zeit gab John Smith, Professor der gelehrten Sprachen an dem Dartmouth College, eine hebräische Grammatik gleichfalls ohne Punktation heraus [3]).

---

[1]) Prof. zu Cambridge 1786—1806: Prof. d. bibl. Lit. zu Andover 1806—1809; gest. 1826.

[2]) Sprague, Annals etc. II. 127. Es ist jedoch zu beachten, dafs Pearson's Nachfolger in Andover diese Grammatik nur als die zu Cambridge 1806 anonym erschienene kennt. (Stuart, Vorrede zur Gramm. 1813).

[3]) A Hebrew Grammar, without points, designed to facilitate the

Die abenteuerlichen Erfindungen Masclef's hatten, wie in dem alten, so auch in dem neuen England Eingang gefunden und trugen das ihrige zu einer noch gründlicheren Verwahrlosung der hebräischen Studien bei. In zahlreichen Leitfaden, Grammatiken und Wörterbüchern, die beiläufig bemerkt nur zum Theile bei Steinschneider verzeichnet sind, wurden diese Grundsätze verbreitet [1]), so namentlich

---

Study of the Scriptures of the O. T. in the Original . . by John Smith A. M. Boston 1803. 56 S. 8⁰.

[1]) Nur auf einige derselben kann hier hingewiesen werden. Masclef, Franc. (Kanonicus zu Amiens) — Grammatica Hebraica a punctis aliisque inventis Massorethicis libera, Parisiis 1731 (2. Aufl. 460 S. kl. 12⁰ : erste Aufl. 1716 mir unbekannt). In England fand das System Aufnahme in den Werken Joh. Hutchinson's (1674—1737) Werke, 12 Bde., Lond. 1749—65; Gregory Sharpe, On languages and letters, with a Hebrew Grammar and Lexicon without points. Lond. 1751; Parkhurst (1728—1797), A Hebrew and English Lexicon without points; to which is added a methodical Hebrew Grammar without points. 1762, 4⁰, 2. Ausg. 1778, „bedeutend vermehrt“ — Steinschn. Nr. 1523 kennt die *erste* Ausg. nicht — sodann 3. Ausg. 1792, 4. A. 1823 : Verf. erklärt in einer Kritik v. Schultens das Arabische des Koran für ein "hodge-podge or jumble of several corrupt dialects of Hebrew" (Vorrede zur 2. Ausg.). — In P.'s Fufstapfen folgte dann Julius Bates in seinen : Critica Hebraea; or a Hebrew and Engl. Dictionary without points etc. Lond. 1767 (Steinschn. kennt nur des Verf. *Grammatik* d. J. 1751). Auch er zieht gegen das Arabische zu Feld. "I have not amused myself with Syriac or Arabic etymologies of Hebrew words, because I see but little occasion for it, and less certainty or use in it. We see by the Chaldee in Daniel what little dependance there is upon the identity pretended to; and without which we might as well fetch the derivation from the Dutch, and construe the Bible by a Dutch Dictionary as an Arabic one. A journey to Amsterdam is more preferable than one to Mecca; though were any real help to be got by it, the heat of Mocha should not deter me from going even there for it." (Vorrede S. IV). Siehe weiter a. a. O., wie von Schafen Hebräisch zu lernen — z. B. בא is the sound that sheep make in *coming along;* and the word signifies *to come along* — : ערג (org) ist die Stimme des Hirsches u. s. w. — Ein bescheideneres Werk ist Samuel Pike, A Compendious Hebrew Lexicon, adapted to the Engl. Lang. to which is annexed a brief account of the Construc-

durch das Wörterbuch von Parkhurst und die Grammatik von Charles Wilson. Je crasser die Ignoranz dieser Herren war, mit desto gröſserer Verachtung sahen sie auf alles Massoretische herab. Sehr vornehm brechen sie auch den Stab über Gelehrte, wie Schultens, die durch Heranziehung der verwandten Sprachen die dunklen Stellen und Vocabeln des A. T.'s beleuchten wollten.

In Neu-England entbrannten die Lehrstreitigkeiten immer heftiger, bis endlich in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts die Unitarische Kirchenspaltung eintrat. Die Universität zu Cambridge war der eigentliche Mittelpunkt der liberalen Bewegung. Diese Wendung hatte jedoch, da die Liberalen ebensosehr im Banne der theologischen Metaphysik standen, wie ihre Gegner, zunächst keinen Einfluſs auf die Hebung der biblischen Wissenschaft. Sidney Willard, der 1807—1831 den Lehrstuhl für die orientalischen Sprachen bekleidete, hat auſser einer kleinen hebr. Grammatik (1817, *mit* Punkten [1])) m. Wissens nichts

---

tion and rationale of the Hebr. tongue. London 1766 (Steinschneider Nr. 1570 kennt nur die Ausg. Glasgow 1802); die hiesige Bibliothek besitzt ein Exemplar einer Ausg. Cambridge, Mass. 1802; weiter soll (nach Allibone Dict. of Authors) das Buch noch 1816 eine neue Ausg. erlebt haben. Unter den *Grammatiken* : Charles Wilson, Elements of Hebrew Grammar, to which is prefixed a discourse on the two modes of reading, with or without points 1782, 2. Ausg. 1794, 3. 1802 (nach d. Tode des Verf.) Diese drei kenne ich. Steinschneider verzeichnet mit Fragezeichen eine 5. ? Ausg. von 1824. Allibone dagegen eine 5., 1818; 6., 1824. Fürst kennt nur eine Ausg. d. J. 1829. (Wilson war Prof. a. d. Univ. St. Andrews.) — Auf der anderen Seite ist zu nennen Jacobus Robertson (Prof. zu Edinburgh), Grammatica Linguae Hebraeae, Edinb. 1758, 254 S. 8° (Nachdruck, Lond. 1768), 2. Ausg. Edinb. 1783, 346 S., und Anhang 90 S. Er schrieb auch : Dissertatio de genuina punctorum vocalium Hebr. antiquitate contra clar. Capellum, Waltonum, Masclefum, ... aliosque qui antiquitatem vocalium punctorum primaevam oppugnant. Edinb. 1770, 104 S. 8°

[1]) A Hebrew Grammar, compiled from some of the best authorities. Cambridge 1817 (86 S. 8°).

geleistet, was hier der Erwähnung werth wäre. In seinen 1855 gedruckten *Erinnerungen* schreibt er : „auf unserer Universität herrschte von jeher die Meinung, daſs der Nutzen solcher Gelehrsamkeit (sc. der Kenntniſs d. orient. Sprachen) die auf ihre Erwerbung verwendete Mühe nicht lohne“ [1]).

In der That ging die Neubelebung der biblischen Studien von dem Lager der Orthodoxen aus. Dieselben sahen sich genöthigt, für die Erziehung ihrer Geistlichkeit selbst zu sorgen. Zu diesem Zweck gründeten sie im Jahre 1807 das theologische Seminar zu Andover, etwa 37 Kilom. nördl. von Boston. Dasselbe war zwar nicht die erste Stiftung dieser Art — die holländischen Reformirten in New-York waren bereits 1786 und ein Theil der schottischen Presbyterianer („Covenanters“) 1794 vorangegangen (s. u.) — doch gewann Andover bald durch die Zuhörerzahl, wie durch seine sonstige Bedeutung eine besonders einfluſsreiche Stellung und wurde seinerseits Muster für eine groſse Anzahl ähnlicher Anstalten unter den verschiedenen Secten.

Auf diese Weise ist das Studium der Theologie in Amerika in ein neues Stadium getreten. Früher war die gesammte höhere Bildung theologisch gestaltet, für die eigentlich theologische Bildung dagegen geschah fast nichts. Die angehenden Theologen verweilten nach absolvirten Studien am *College* in der Regel ein paar Jahre bei einem erfahrenen Pfarrer auf dem Lande, dem sie sich als Gehülfen, resp. Lehrer, nützlich machten, lasen etwas Dogmatik, discutirten die neuesten metaphysischen Streitfragen und übten sich dabei in die kirchliche Praxis ein. Eine theologische Facultät existirte an der Universität zu Cambridge erst seit 1819, zu New-Haven seit 1822 resp. 1826. Schon früher aber war, wie oben angedeutet, diese An-

---

[1]) Mass. Hist. Soc. a. a. O. S. 122.

gelegenheit von den verschiedenen Sonderkirchen ernstlich in Angriff genommen worden und vor dem Ende des ersten Viertels dieses Jahrhunderts hatten bereits alle bedeutenderen kirchlichen Gemeinschaften theologische Seminarien gestiftet. Es ist dies für die weitere Entwickelung der theol. Wissenschaften unter uns eine höchst belangreiche Thatsache. Statt an der Universität eine Wissenschaft neben anderen zu sein, ist die Theologie in ihrer Absonderung nothwendig mehr vom Standpunkt der praktischen kirchlichen Bedürfnisse behandelt worden. Die Ausrüstung tüchtiger Diener der eigenen Kirche ist der nie aus den Augen verlorene Zweck. So vortheilhaft nun die stete Rücksicht auf die praktischen Aufgaben des Amtes für die Studirenden sein mag, so liegt doch für die Docenten die Sache ganz anders und man wird sich kaum irren, wenn man die relative Unfruchtbarkeit der theologischen Wissenschaft bei uns vor allem aus dieser Sachlage erklärt. Der Professor wird von anderen ausschliefslich als Docent betrachtet, und so ist es nicht zu verwundern, wenn er oft am Ende sich selbst ebenso ansieht. Er ist nicht für die Wissenschaft, sondern für die Collegien da. Wenn ihm auch ein gewisser Grad von Gelehrsamkeit unentbehrlich ist, so verlangt doch Niemand von ihm, dafs er in seinem Fache die Kenntnisse erweitern oder fester begründen helfe. Dazu kommt noch ein anderer Uebelstand. Die theologischen Facultäten stehen im Dienste der kirchlichen Gemeinschaft, welcher das betreffende Seminar angehört, und somit direct oder indirect unter kirchlicher Aufsicht. Bei der grofsen Anzahl verschiedener Secten sind die confessionellen Grenzen natürlich sehr eng gezogen. Nicht nur wird die Freiheit, ohne welche die Wissenschaft nie recht gedeihen kann, bedeutend eingeschränkt, sondern der Professor ist so zu sagen berufsmäfsiger Apologet der oft sehr kleinlichen Eigenthümlichkeiten in der Lehre oder in der kirchlichen Praxis — Cultus, Verfassung u. s. w. —

denen die betreffende Secte ihre Existenz verdankt. Daſs diese Lage der Wissenschaft nicht gerade förderlich ist, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

Eine andere an diesem Orte besonders hervorzuhebende Folge der Lostrennung der theologischen Studien von den Universitäten ist die fast gänzliche Vernachlässigung der semitischen Sprachen auf den letzteren. Wie Stade in seiner Eröffnungsrede bei der Generalversammlung der D. M. G. in Gieſsen treffend bemerkt, ist es in den Ländern, die keine politischen Beziehungen zu orientalischen Staaten und Völkern haben, immer das theologische Interesse an dem A. T. gewesen, aus welchem ein rein wissenschaftliches Interesse an den morgenländischen Sprachen sich entwickelt hat. Die gedachte Sonderstellung der Theologie ist hauptsächlich daran schuld, daſs die lebhafte Beschäftigung mit dem A. T., welche diese Periode aufzuweisen hat, wohl zu mehr oder minder eingehendem Studium der semitischen Sprachen seitens der a. t. Theologen Anlaſs gegeben, auf die Universitäten aber nicht weiter eingewirkt hat. Zu Cambridge besteht, wie oben bemerkt, seit 1765 eine Professur der orientalischen Sprachen, was aber keineswegs verhinderte, daſs dieselben bis vor wenigen Jahren gar sehr vernachlässigt waren. Neuerdings zwar hat in dieser Beziehung eine erfreuliche Aenderung stattgefunden. Zwei oder drei gediegene Professoren lesen *Semitica;* auch einige Reisestipendien wurden begründet, um den tüchtigsten Zuhörern die Vortheile eines fortgesetzten Studiums in Europa oder im Morgenlande zu gewähren; überhaupt ist augenscheinlich die älteste Pflegestätte dieser Wissenschaft in der neuen Welt eifrig bemüht, die ihr geschichtlich zukommende Stelle zu behaupten. Zu New-Haven war seit 1841 der vortreffliche Gelehrte Edward Salisbury, ein Schüler De Sacy's und Lassen's, als Professor des Arabischen und Sanskrit thätig; 1854 trat er letzteres an Whitney ab und scheint nach dem

Lectionskatalog seit 1856 überhaupt nicht mehr gelesen zu haben. Auch an der jungen Universität zu Baltimore (Johns Hopkins) besteht eine Professur für die semitischen Sprachen, die jetzt von Paul Haupt bekleidet wird. Sonst ist bis in die Gegenwart von dieser Seite fast nichts für unsere Wissenschaft geschehen. Erst in der neuesten Zeit sind hier und da Anfänge gemacht, welche darauf deuten, daſs allmählich eine Wendung zum Besseren eintreten will [1]). Die Versäumniſs der Universitäten in dieser Beziehung hat wiederum auf die alttest. Wissenschaft sehr nachtheilig eingewirkt, indem sie dem künftigen Theologen keine Gelegenheit boten, sich die jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem A. T. zu Grunde liegenden Kenntnisse der anderen semitischen Sprachen zu verschaffen. Anderseits bringen die angehenden Theologen aus dem College keine Kenntniſs des Hebräischen mit. In Folge dessen nimmt der nothwendige Sprachunterricht an den Seminarien so viel Zeit für sich in Anspruch, daſs die der a. t. Exegese u. s. w. gewidmeten Collegien sehr knapp bemessen werden müssen. Ich habe einen Augenblick bei der Darlegung dieser Verhältnisse verweilt, weil der Gang der alttestamentlichen Studien in Nordamerika in diesem Jahrhundert wesentlich durch dieselben bedingt worden ist. Kehren wir nun von dieser Abschweifung zum Ausgangspunkte zurück.

Der Mann, mit dessen Namen die Neubelebung der biblischen Wissenschaft in Neu England auf's engste verknüpft ist, war Moses Stuart [2]). In seinem dreiſsigsten

---

[1]) So z. B. in New-York (Columbia College) und in Philadelphia (Univ. of Pennsylvania).

[2]) Geb. zu Wilton, Conn. 1780, promovierte am Yale College 1799. Docent (Tutor) daselbst 1802—1804. Pastor in New-Haven 1806 bis 1810 : Professor in Andover 1810 bis zu seinem Tod 1852; s. besonders die von seinem Collegen Park gehaltene Leichenpredigt. (Discourse etc. 1852.)

Lebensjahr aus seinem Pfarramt in New-Haven berufen, trat er 1810 den Lehrstuhl der biblischen Literatur in Andover an. Wollte man nach seinen Aussagen den damaligen Stand der Theologie beurtheilen, so würde man den Eindruck gewinnen, daſs eine maſslose Unwissenheit überhand genommen habe. Seine eigene theologische Bildung bestand einzig und allein darin, daſs er drei oder vier dogmatische Schriften gelesen hatte, auſserdem einzelne Theile von Mosheim's Kirchengeschichte und von Prideaux' Connection of Sacred and Profane History. Dreiſsig Jahre später schrieb er von sich selbst: Ich kannte, als ich nach Andover kam, kaum mehr als das hebr. Alphabet, konnte nothdürftig die ersten fünf oder sechs Kapitel der Genesis und einige wenige Psalmen mit Hülfe von Parkhurst's Wörterbuch (ohne Punkte) übersetzen. In meinen bibl. Studien habe ich nie einen Lehrer gehabt. Leider gab es damals (1810) kaum Jemand in Amerika — es sei denn, daſs er in Folge irgend eines Zufalls im Auslande studirt hätte — der die für einen Lehrer erforderliche Kenntniſs des Hebräischen besaſs [1]". Letzteres ist ohne Zweifel übertrieben. Wir werden unten sehen, daſs z. B. in New-York und Pennsylvanien die Lage keineswegs so trostlos war, wie sie Stuart für Neu-England darstellt. Daſs es hier mit unseren Studien in der That herzlich schlecht bestellt war, wird durch verschiedene Anzeichen nahe gelegt. Stuart griff die Sache mit der ganzen Energie seiner Natur an. Er verfaſste zuerst eine kurze hebr. Grammatik — natürlich ohne Punkte — welche er seine Schüler abschreiben lieſs, bis er sie 1813 zum Drucke beförderte, wobei er sich mit eigenen Händen an der Drucklegung betheiligte [2]. In dieser Grammatik zeigt sich Stuart haupt-

---

[1]) On the Study of the German Language, Christian Review, 1841 (446—471) p. 448.

[2]) a. a. O. Dies wird oft, z. B. von Park, so verstanden, als ob

sächlich von Masclef und Parkhurst abhängig, weicht aber in Einzelheiten, besonders in Bezug auf die Aussprache, von denselben ab. Die Arbeiten von Gesenius, auf die er bald aufmerksam ward, haben ihn aus dem Banne jenes veralteten Systems befreit, und i. J. 1821 gab er eine ausführlichere hebr. Grammatik heraus, die im wesentlichen auf Gesenius' Lehrgebäude beruht. Die Auflage war nach zwei Jahren vergriffen; 1823 erschien eine zweite stark überarbeitete. Zum dritten Male trat das Buch 1828 in verkürzter Form an's Licht, sodann wieder 1831, 35, 38. An die Stelle einer 7. Ausgabe liefs der Verf. 1846 eine Uebersetzung der von Rödiger besorgten 14. Ausgabe der kleineren Grammatik von Gesenius treten. Dazu kamen mehrere Uebungsbücher, — das erste 1829. Weitere in unser Gebiet einschlagende Werke Stuarts sind seine Hints on the Prophecies (2. Aufl. 1842); Commentare über Daniel 1850, Koheleth 1851, Proverbien 1852, sowie zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften, besonders im Biblical Repository und in der Bibliotheca Sacra, welche hier nicht weiter verzeichnet werden können [1]). Seine Commentare zum N. T., darunter der über den Hebräerbrief, 2 Bde., 1827—28; 2. Aufl. 1833; Römer, 2 Bde. 1832, 2. Aufl. 1835; Offenbarung, 2 Bde. 1845, sind mit Recht viel höher geschätzt, als die zum A. T., und werden noch immer viel citirt. Stuart erkannte früh, dafs es nur *eine* fruchtbare Methode giebt, um den wahren Sinn der heiligen Schrift zu ermitteln, nämlich die grammatisch-kritische Auslegung; dafs dieselbe also nicht nur für die Wissenschaft, sondern

---

es damals in N. England keine Setzer gab, die fähig waren, Hebräisch zu setzen. Das ist aber entschieden ein Irrthum. Es waren zwischen 1800—1813 in Cambridge nicht nur eine Grammatik, sogar in zwei Auflagen, und ein Wörterbuch, sondern auch eine recht hübsche Ausgabe der Psalmen erschienen.

[1]) Ein — unvollständiges — Verzeichnifs hinter dem oben angeführten *Discourse* Park's.

auch für das christliche Leben, für die wahrhafte, gesunde Erbauung die einzig richtige sei. Er darf somit wohl als der Begründer der neuen exegetisch-kritischen Schule unter den Theologen englischer Zunge angesehen werden.

Dabei zeigt sich hier wieder auf das deutlichste der Einflufs der deutschen Wissenschaft. Nur da fand er die grammatisch-kritische Methode theoretisch vorgezeichnet in Schriften zur Hermeneutik, nur da war dieselbe auch praktisch angewendet in Commentaren, die ihm für seine eigenen Versuche auf exegetischem Gebiet als Muster dienten. Auch inhaltlich sind seine Commentare vielfach von den deutschen Vorgängern abhängig. Die neuere biblische Wissenschaft in Amerika knüpft somit direct an den Entwickelungsgang der Wissenschaft in Deutschland an, und ihre Geschichte ist eng mit demselben verbunden. Erst später und zum Theil durch die Arbeiten Stuart's, Robinson's und anderer Amerikaner hat sich die neue Richtung in England selbst Bahn gebrochen [1]).

In einem höchst interessanten Artikel in der Christian Review vom J. 1841 [2]) erzählt S., wie er dazu kam, Deutsch zu lernen. Es waren die vielen in Schleusner's Thesaurus N. T. eingestreuten deutschen Ausdrücke, sowie die in lateinischen Commentaren befindlichen Citate aus der Luther'schen Bibelübersetzung, welche zuerst den Wunsch in ihm aufsteigen liefsen, diese Sprache zu verstehen, „obgleich ich damals von dem Reichthum der deutschen Literatur eben so wenig einen Begriff hatte, wie von dem der arabischen oder sanskritischen.“ Mit der Lutherbibel und einem Wörterbuch setzte er sich dahinter; an einen Lehrer war damals in Andover nicht zu denken. Bald darauf schenkte ihm ein in Holland ausgebildeter Bekannter

---

[1]) Aehnliches gilt auch von der classischen Philologie.

[2]) s. oben Anmerk. 1, S. 18.

Seiler's Hermeneutik [1]), die ihm den ersten Blick in die Welt der deutschen bibl. Literatur gewährte. Einmal darauf aufmerksam gemacht, gönnte er sich nicht eher Ruhe, als bis er sich in dieselbe leidlich eingelesen hatte. Bei diesen Meistern holte er das in seiner theologischen Bildung Versäumte nach. Seine ausgesprochene Achtung für die deutsche Wissenschaft gab Veranlassung zu allerlei Anfechtungen [2]). Man behauptete, wer sich mit der deutschen Theologie beschäftige, gebe sich rettungslos dem Rationalismus preis. Stuart wurde von den Feinden verschrien, ja sogar seinen Freunden verdächtig. Ein jüngerer College Stuart's erzählt, wie sich die frommen Damen des Städtchens in ihrer Todesangst vor diesem deutschen Spuk regelmäſsig zum Gebet vereinigten, der liebe Gott möge die Gefahr abwenden, daſs S. nicht nur selbst am Glauben Schiffbruch leide, sondern auch seine Zuhörer mit in's Verderben reiſse! S. lieſs sich jedoch nicht irre machen, und als er mit den aus der deutschen Rüstkammer entnommenen Waffen gegen die Unitarier loszog, beruhigte sich auch der Lärm etwas. Allerdings war Stuart kein groſser Gelehrter. Es ist ihm nie gelungen, den Mangel an streng philologischer Schulung auszugleichen; überall haften ihm die Kennzeichen des Autodidakten an. Auch seine heftige, ungeduldige Gemüthsart ist eine Schwäche, welche in manchen Spuren von Uebereilung in seinen Werken deutlich zu Tage tritt.

Faſst man aber die Schwierigkeiten in's Auge, die er zu überwinden hatte, so wird man eher geneigt sein, darüber zu staunen, daſs er es so weit gebracht hat, als seine Leistungen zu bekritteln. Wenn dieselben auch viel schwächer wären, als sie wirklich sind, so gebührt ihm dennoch der seltene Ruhm, eine ins Stocken gerathene

---

[1]) G. F. Seiler, Biblische Hermeneutik. Erlangen 1800.
[2]) Christian Review, a. a. O. bes. 455 ff.

Wissenschaft nicht nur wieder in Gang gesetzt, sondern gleich von vornherein in die richtigen Bahnen gelenkt zu haben.

Als Docent besafs S., der überhaupt eine sehr anregende Persönlichkeit gewesen sein soll, in ungemein hohem Grade die Gabe, durch seine eigne Begeisterung das Interesse seiner Zuhörer für die biblische Wissenschaft zu entflammen [1]). Noch mehr vielleicht, als durch seine Schriften, hat er durch seine Schüler einen weitgreifenden Einflufs ausgeübt. Unter ihnen ist an erster Stelle der Mann zu nennen, der zuerst für die junge amerikanische Wissenschaft die Anerkennung europäischer Gelehrter errang, Edward Robinson [2]). Nach Andover gekommen, um eine Ausgabe der Ilias zum Druck zu befördern, wurde R. durch Stuart, in dessen Familie er eine Zeit lang eine Heimath fand, für die Theologie und besonders für die biblische Wissenschaft gewonnen. 1823—26 fungirte er als Hülfsprofessor des Hebräischen und reiste dann 1826 nach Deutschland, wo er besonders in Göttingen, Halle und Berlin studirte. 1830—33 wirkte er wieder als aufserordentlicher Professor in Andover, von 1837 bis zu seinem im Januar 1863 erfolgten Tode als Professor am Unionsseminar in New-York.

Seine *Forschungen* haben ihm einen unvergefslichen Namen gemacht, und eine neue Periode der Palästina-Forschung glänzend eröffnet. Seine Arbeiten auf dem Gebiete der biblischen Philologie waren, obwohl sie keineswegs denselben wissenschaftlichen Werth besitzen, sofern sich Robinson hier vielmehr von anderen abhängig zeigt (wie denn überhaupt das Philologische nicht eben seine stärkste Seite war), dennoch bei der damaligen Lage der

---

[1]) Einer seiner ersten Schüler, President Wayland, schrieb nach S.'s Tod : Ich glaube, es war unter uns damals keiner, der nicht eher einen Tag gefastet hätte, als eine Vorlesung Stuarts geschwänzt.

[2]) s. Schaff in PRE² XIII, 18 ff.

Dinge für die bibl. Studien in Amerika von noch größerer Bedeutung. Aus einer 1825 während seines ersten Aufenthalts in Andover herausgegebenen Uebersetzung von Wahl's Clavis entstand später (1836) ein Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität, welches erst jüngst durch Thayer-Grimm außer Curs gesetzt worden ist. Uebersetzungen der Grammatiken Winer's (mit Stuart) und Buttmann's sind gleichfalls hier zu erwähnen. Für das A. T. kommen vor allem seine Bearbeitungen des Gesenius'schen Wörterbuchs in Betracht. Ursprünglich als Uebersetzung des Lexicon Manuale erschienen (1836), kam das Werk 1843 in 2. Ausgabe bedeutend vermehrt und theils nach schriftlichen Mittheilungen von Gesenius, theils nach den inzwischen erschienenen Bänden des Thesaurus berichtigt heraus. In dieser Gestalt wurde das Werk nochmals in 3. (1849) und 4. (1850) Ausg. aufgelegt. Im Jahre 1854 endlich, nach dem Erscheinen des letzten Heftes des Thesaurus (durch Rödiger), bearbeitete R. die entsprechenden Partien seines Wörterbuchs (von d. W. שבש an) auf's Neue. Seitdem ist dasselbe unverändert in zahlreichen Titelausgaben erschienen (das vor mir liegende Exemplar vom J. 1881 giebt sich fälschlich als „22nd Edition revised and stereotyped“ aus) und bleibt noch immer das brauchbarste Wörterbuch zum A. T., welches wir besitzen [1]).

---

[1]) Es existirt auch eine Bearbeitung des Gesenius (Lex. manuale) von der Hand des engl. Gelehrten Tregelles, die den ausgesprochenen Zweck verfolgt, alle Spuren des angeblich auch bei Robinson dem Gesenius anhaftenden Rationalismus zu beseitigen (einen ähnlichen Versuch hat, wenn ich mich nicht irre, auch ein katholischer Geistlicher gemacht). [Catholicum lexicon hebraicum et chaldaicum in V. T. libros hoc est : Guil. Gesenii lexicon manuale hebraico-latinum ordine alphabetico digestum, ab omnibus rationalisticis et antimessianis impietatibus expurgavit etc. P. L. B. Drach. Accesserunt gramm. hebr. linguae etc. etc. Ed J. P. Migne. Paris 1848. Vgl. auch Fleischer in ZDMG. 1850, S. 485 f. *B. S.*] Weiter sind namhaft zu machen : Fürst, übersetzt von Davidson, Lond. 1871; und Davies, Compendious Lexicon.

Schon vor Robinson war 1824 zu Andover eine von einem älteren Schüler Stuart's verfertigte Uebersetzung von Gesenius' Neuem Hebr.-deutschen Handwörterbuch (Leipz. 1815) erschienen [1]), welche drei Jahre später in London nachgedruckt ward. Der Uebersetzer war Josiah W. Gibbs [2]), nachher (1826—1861), Professor der biblischen Literatur in New-Haven. Auch er hatte in Stuart's Hause gewohnt und unter seiner Leitung fleifsig Semitica getrieben. Gibbs gab 1828 auch ein kleineres hebr. Wörterbuch zum Gebrauche für Anfänger heraus [3]). Dagegen gelangte ein ausführliches Wörterbuch zum A. T., welches er auf Grund der latein. und deutschen Werke von Gesenius geplant hatte, wobei er jedoch selbständiger verfahren wollte, nie zur Vollendung. Nachdem ungefähr ein Drittel desselben (bis zum Buchstaben ח) gedruckt vorlag, kam Robinson mit seiner rasch verfertigten Uebersetzung des Lex. manuale (1836) ihm zuvor, und G. sah sich genöthigt, seine Arbeit einzustellen.

Gibbs hat in Zeitschriften viel über exegetische und archäologische Gegenstände gehandelt, in seinen späteren Jahren sich besonders auch mit der vergleichenden Grammatik beschäftigt. In seinen kritischen Anschauungen war er stark von Eichhorn beeinflufst. In manchen Punkten war Gibbs geradezu das Gegentheil von Stuart — nüchtern, genau, vorsichtig, bescheiden — sich nicht leicht zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten entscheidend. Diesem letzteren, mit den hohen Forderungen, die er an wissenschaftliche Arbeiten stellte, eng zusammenhängenden Zuge ist es wohl zuzuschreiben, dafs er kein gröfseres Werk zu Stande gebracht hat. Unter den Schülern

---

[1]) A Hebrew and English Lexicon, including the Biblical Chaldee. From the German works of Prof. W. Gesenius. By Josiah W. Gibbs, A. M., Andover 1824.

[2]) Ueber Gibbs (1790—1861) s. den Nekrolog v. Fisher, New Englander, 1861.

[3]) A Manual Hebr. and Engl. Lexicon etc. Andover 1828.

Stuart's sind hier weiter besonders zwei namhaft zu machen, Bela B. Edwards und Horatio B. Hackett. Der erstere war 1837—48 Professor des Hebräischen, von 1848 bis zu seinem Tode (1852) Professor der bibl. Literatur zu Andover. Im Jahre 1846 wohnte er der Versammlung der D. M. G. zu Jena bei und legte derselben einen Bericht über den Stand der classischen und orientalischen Studien in Amerika vor [1]). Hackett wurde 1839 Professor der bibl. Literatur und Exegese an dem neu gegründeten theol. Seminar der Baptisten zu Newton, Mass., wo er zwei in Deutschland ausgebildete Theologen, Irah Chase und Barnas Sears, zu Collegen hatte. Auch Hackett begab sich in den Jahren 1841—42 nach Deutschland, um in Halle Gesenius und Rödiger, in Berlin Hengstenberg und Neander zu hören. Bald nach seiner Rückkehr gab er eine Uebersetzung von Winer's Chaldäischer Grammatik heraus, sodann ein hebräisches Uebungsbuch, in welchem er, einem Wink aus der damaligen Praxis des Halle'schen Waisenhauses folgend, besonders das Uebersetzen, bez. Rückübersetzen, aus dem Griechischen des A. u. N. Test.'s ins Hebräische empfiehlt, und zu diesem Behufe mit den nöthigen Anmerkungen versehene Auszüge aus der griechischen Bibel giebt. In demselben Jahre (1847) liefs er in der Bibliotheca Sacra einen Artikel über den hebräischen Satzbau drucken. Bedeutendere Arbeiten sind sein Commentar über die Apostelgeschichte (1852, 2. Ausg. 1858), welcher unter den in engl. Sprache verfafsten Commentaren zu diesem Buche wohl die erste Stelle einnimmt, dann aber zahlreiche Beiträge zu der von ihm in Verbindung mit Ezra Abbot besorgten Ausgabe von Smith's Bible Dictionary. Auf alttestamentl. Gebiete haben wir von ihm nur eine für den (baptistischen) Bibel-

---

[1]) s. Writings of Prof. B. B. Edwards, with a Memoir by Edwards A. Park. 2 Bde. Boston 1853. (Geb. 1802, gest. 1852.)

Verein verfertigte neue Uebersetzung der Bb. Richter und Ruth [1]).

Schon oben wurde bemerkt, daſs es in anderen Theilen des Landes mit der Kenntniſs des Hebräischen und der alttestamentl. Wissenschaft überhaupt zu Anfang dieses Jahrhunderts nicht gerade so schlecht bestellt war, wie in Neu-England. Unter den Holländern in New-York, sowie unter den schottischen und irischen Presbyterianern in New-Jersey, Pennsylvanien und weiter südlich scheinen die biblischen Studien verhältniſsmäſsig besser gepflegt gewesen zu sein. Dies erklärt sich aus der viel engeren Verbindung mit der Mutterkirche, welche hier stattfand. Beide genannte Confessionen bezogen bis spät in das 18. Jahrh. hinein einen bedeutenden Theil ihrer Geistlichen aus den vaterländischen Universitäten. Bis etwa 1750 muſsten unter den ersteren auch solche, die ihre Bildung hier zu Lande erhalten hatten, über See gehen, um sich nach bestandenem Examen von der *Classis* zu Amsterdam die Ordination ertheilen zu lassen. So gab es immer eine Anzahl studirter, ja z. Th. gründlich gelehrter Pfarrer, bei denen dann wieder andere ihre classischen und theologischen Studien durchmachten. Von beiden Seiten wurde der Versuch, theologische Facultäten zu stiften, früher gemacht, als in Neu-England. An einer solchen von der Synode der niederl. Reformirten 1784 gegründeten Facultät wirkte Dr. Hermannus Meyer, aus Bremen gebürtig, der zu Groningen studirt hatte, als Professor der bibl. Sprachen [2]). Um das Jahr 1794 wurde seitens der Associate Presbyterians für eine Professur der Theologie gesorgt, welcher nachmals ein Lehrstuhl für die bibl. Literatur bei-

---

[1]) s. Memorials of H. B. Hackett (1808—1875), ed. by G. H. Whithemore, Rochester 1876.

[2]) s. Centennial of the Theol. Seminary of the Reformed Church in America. New-York 1885.

gesellt war. Unter den hierher gehörenden Docenten ist vornehmlich der Schotte John Banks, der von 1820 an in Philadelphia wirkte, zu nennen. In der genannten Stadt hatten sich früher mehrere dortige Pfarrer von Juden, besonders von einem gewissen Horwitz, Unterricht ertheilen lassen. Daselbst erschien 1813 auch eine Uebersetzung der persischen *Bakhtyar Nama*, „von einem Bürger Philadelphia's" — angeblich Dr. Charles Caldwell — [1]) (*Nation* 1887, Nr. 1137, S. 324).

Eine andere Abtheilung der Presbyterianer, die sogen. Associate Reformed, hatten in New-York eine theol. Anstalt, von welcher Stuart in 1847 schrieb : „When I began to teach the Hebrew Language at this Seminary (Andover) there was only one other Institution in the Country where it was taught, which was Dr. Mason's Divinity School in New-York". Diese Schule wurde bald nachher mit der neuen Stiftung zu Princeton vereinigt.

Auch in der bischöflichen Kirche fand die biblische Wissenschaft gediegene Vertreter. Unter ihnen ist hier besonders Samuel Hulbeart Turner [2]), Professor der bibl. Literatur und Exegese an dem theol. Seminar jener Kirche in New-York, seit 1831 auch der hebr. Sprache und Literatur am Columbia-College daselbst, hervorzuheben. Er gab in Verbindung mit W. R. Whittingham heraus : Introduction to the O. T., translated from the Latin and German Works of John Jahn (1827); Introduction to Sacred Philology and Interpretation by G. J. Planck, translated and enlarged, with Notes (1834); Companion to the Book of Genesis (1841); Biographical Notices of some of the most distinguished Jewish Rabbies and transl. of portions of their Commentaries and other Works (1847)

---

[1]) 1772—1853, s. Autobiography 1855.

[2]) 1790—1861.

(vgl. die Anzeige Nordheimer's in Am. Bibl. Repository, 2 Ser., VI, 404).

Im Jahre 1812 begründete die General-Synode der Presbyterianer nach mehrjähriger Vorbereitung das Seminar zu Princeton, New-Jersey [1]), welches sich rasch neben Andover die erste Stelle unter den theol. Anstalten Amerika's in Bezug auf die Zahl der Studenten, wie an wissenschaftlicher Bedeutung, errang. Die Facultät bestand anfangs nur aus zwei Professoren, Dr. Archibald Alexander, der didaktische und polemische Theologie las, daneben auch, so gut es ging, für die Exegese sorgte, und Dr. Miller, der die Kirchengeschichte und die praktische Theologie übernahm. Der erste Professor der bibl. Literatur war (seit 1822) der später als Dogmatiker berühmt gewordene Charles Hodge [2]). Er studirte nach absolvirtem Cursus am Seminar bei dem oben genannten John Banks in Philadelphia, reiste aber bald nach seiner Ernennung zum Professor auf zwei Jahre nach Europa, wo er in Paris bei De Sacy, in Halle bei Gesenius hörte, endlich in Berlin mit Hengstenberg in Verbindung trat. Interessant ist die Beschreibung, die er in einem Briefe von dem ersten Eindruck giebt, den Gesenius auf ihn machte [3]). „I have never been so disappointed in my life as in the appearance of Gesenius, who is the first Hebrew Scholar probably in the world. He is not more than forty years old, *frivolous,* and, what is a wonder here, rather foppish in his appearance etc.“

Hodge's literarische Thätigkeit auf exeget. Gebiete beschränkte sich auf das neue Testament (Commentare über Römer, 1. und 2. Korinther, Epheser).

Im Jahre 1840 ging er zur Dogmatik über.

---

[1]) s. A Brief History of the Theol. Sem. of the Presbyterian Church at Princeton, New-Jersey etc. 1838.

[2]) Life of Charles Hodge, D. D., — by A. A. Hodge. 1880.

[3]) a. a. O. S. 115.

Seit 1835 stand ihm ein jüngerer College für das Alte Testament zur Seite, der später als Orientalist grofsen Ruhm genofs. Es war dies Dr. Joseph Addison Alexander, ein Sohn des oben genannten Prof. Alexander [1]). Dieser verrieth schon in seiner frühesten Jugend ein merkwürdiges Sprachtalent. Aufser Lateinisch und Griechisch hat er auch die Anfangsgründe des Hebräischen schon als Kind von seinem Vater erlernt. Arabisch hat er mit Hülfe einer alten, in seines Vaters Bibliothek befindlichen Grammatik für sich angefangen. Sein Biograph theilt das *Facsimile* einer von A. in seinem 13. Lebensjahre scherzweise gefertigten arabischen Uebersetzung des Titelblattes des Scott'schen Romans *Waverly* mit, die als Curiosum hier erwähnt sein mag, obwohl die darin bezeugte Kenntnifs des Arabischen kaum über die Schriftzüge und einige Vocabeln hinausgeht. Nach Vollendung seiner theologischen Studien reiste A. gleichfalls nach Deutschland (1833). In Halle hörte er nicht nur bei Tholuck u. a., sondern trieb auch Sanskrit bei Pott; in Berlin führte ihn Biesenthal ins rabbinische Schriftthum ein. Besonders aber war es Hengstenberg, der über ihn einen für sein ganzes Leben höchst wichtigen Einflufs gewann. Die beiden Hauptwerke, auf welchen sein Ruhm als alttestamentl. Theologe beruht, seine Commentare über Jesaias und die Psalmen [2]), zeichnen sich durch eine reiche Gelehrsamkeit, besonders auch durch feine sprachliche Beobachtungen aus, verrathen aber in jeder Zeile den pietätsvollen Schüler des Berliner Theologen, wie sich denn A. überhaupt weniger durch die Aufstellung neuer Gesichtspunkte, als durch einen hohen Grad von Gewandtheit im Aneignen und Reproduciren fremder

---

[1]) Life of Joseph Addison Alexander, D. D., — by Henry Carrington Alexander. 2 Bde. New-York 1870. (Geb. 1809, gest. 1861.)

[2]) Ursprünglich als Uebersetzung von Hengstenberg's Psalmen-Commentar geplant. Die Abhängigkeit von H. ist eine weit gröfsere, als in dem Jesaia-Commentar.

Meinungen hervorthut. Trotzdem giebt es kaum einen anderen amerikanischen Commentar zum A. T., der mit den seinigen auf einer Stufe stände, ja, bis vor kurzem war der Jesaia-Commentar überhaupt das Beste, was wir in englischer Sprache über jenes Buch besaſsen.

Von neueren Stiftungen ist hier besonders noch das Unions-Seminar der Presbyterianer in New-York (1836) zu nennen, weil dasselbe unter der Führung Robinson's bald der Mittelpunkt einer rüstigen Thätigkeit auf unserem Gebiete ward, und weil hier die biblischen Wissenschaften gleich von Anfang an einen verhältniſsmäſsig groſsen Raum im Lehrplan eingenommen haben. Gegenwärtig haben alle kirchlichen Gemeinschaften, auch die am wenigsten zahlreichen, ihre theologischen Facultäten und Seminarien. Die Gesammtzahl derselben betrug im J. 1885, nach amtlicher Mittheilung 152, mit 793 Professoren und 5775 Studenten [1]). Bei dieser Zersplitterung ist es leicht erklärlich, daſs die Frequenz auch der meist begünstigten Anstalten eine verhältniſsmäſsig kleine ist. Kaum zwei oder drei erfreuen sich einer Frequenz von 150 Studirenden.

Schon oben wurde bemerkt, daſs die Vereinigten Staaten keine politischen und nur ganz unbedeutende Handelsbeziehungen zu morgenländischen Staaten besitzen. Dafür hat uns aber die von fast allen Confessionen eifrig betriebene Mission in Beziehungen zu den orientalischen Völkern gebracht, die dem Gedeihen unserer Wissenschaften nicht weniger förderlich sein dürften. Seit etwa 1815 haben die Missionsgesellschaften eine groſse Anzahl akademisch- und theologisch-gebildeter Missionare nach allen Theilen des Morgenlandes ausgesandt. Dieselben haben sich nothwendig nicht nur mit der Umgangs-, sondern auch mit der Literatursprache — so weit es überhaupt eine solche gab — beschäftigt. Durch das Uebersetzen der Bibel und die Aneignung des ganzen Apparats der

---

[1]) Report of the Commissioner of Education. 1886.

niederen und höheren Schulbildung ist mancher zu einem tüchtigen Kenner der betreffenden Sprachen geworden — ich nenne nur, von den älteren, Eli Smith in Syrien, ohne dessen Beistand als Sprach- und Landeskundiger die Forschungen Robinson's von viel geringerem Werthe gewesen wären, den Uebersetzer der arabischen Bibel; sodann seinen jüngeren Collegen und Gehülfen an diesem Werk, Van Dyck; in Persien Perkins, Stoddard, Wright; zu Konstantinopel Schauffler und Riggs u. a. m. Die Rückwirkung, die von dieser Seite auf die biblischen und orientalischen Wissenschaften daheim ausging, zeigte sich besonders stark nach der Gründung der amerikanischen morgenländischen Gesellschaft (1842), deren *Journal* allen Fachgenossen bekannt sein dürfte.

Versuchen wir jetzt einen flüchtigen Ueberblick über die Literatur zum A. T. vom Anfang dieses Jahrhunderts bis zum Ende des dritten Viertels desselben, um sodann noch den Ertrag des letzten Jahrzehnts etwas ausführlicher zu besprechen.

Von Ausgaben des A. T.'s, bez. Theilen desselben ist zunächst zu verzeichnen: Liber Psalmorum Hebraice cum notis selectis ex editione Fr. Hare, Cambridge, 1809. (495 S. 8⁰.) Es ist dies das erste in Amerika gedruckte Buch des A. T. Der herrschenden Mode zufolge ist es ohne Punkte, die Zeilen sind nach der Hare'schen Metrik zurechtgemacht; Varianten sind aus Kennicott beigegeben. Uebrigens ist der Druck und die ganze Ausstattung des Bandes recht schön [1]. In demselben Jahre erschien in New-York das erste hebr. Wörterbuch [2]) von Clement C. Moore,

[1]) Die Editio prima Americana des ganzen Alten Test. — sine punctis Masorethicis — wurde zu Philadelphia 1814 gedruckt. (2 Bde., eine äufserst schöne Ausgabe.) Gleich darauf (1815) wurde in New-York mit einer Stereotyp-Ausgabe (punktirt) angefangen, von der aber m. W. nur zwei Theile — bis Exod. 14 — erschienen sind.

[2]) d. h. von Amer. Verfassern. Der Cambridger Ausgabe des Pike'schen Lexicon (1802) ist oben gedacht worden.

1821—50 Professor der bibl. Literatur; resp. Professor der oriental. und griech. Literatur am Seminar der bischöfl. Kirche in New-York[1]). Der Verfasser, der, nebenbei bemerkt, gegen die Verwerfung der Vocalpunkte entschieden Front macht, giebt thatsächlich bloſs ein dürftiges Glossar, ohne alle Belegstellen, angeblich nach dem Vorgang von Marini's *Arca Noe*. Frey's Grammatik und Wörterbuch[2]) gehören der amerikanischen Literatur nur insofern an, als der Verfasser gleich nach dem Erscheinen des letzteren nach Amerika auswanderte (1816), wo er bis zu seinem Tod (1850) verweilte, als Lehrer, aber auch literarisch thätig. Das Wörterbuch scheint übrigens, was bei einem Exjuden auffällt, durchaus auf Avenarius zu beruhen. Weit gröſsere Prätensionen macht das Wörterbuch von Roy[3]). Ueber den Verfasser habe ich nichts ermitteln können. Die Angabe des Titelblattes: Professor of Oriental Languages in New-York, ist jedenfalls eine gleich von den ersten Recensenten des Werkes gestrafte Lüge. *Eine* Probe von des Verfassers Gelehrsamkeit dürfte genügen; wir entnehmen dieselbe seinem Versuche eines Beweises für den göttlichen Ursprung der hebr. Sprache: We read 2 K. 18, 28 that „Rabshaka stood and cried with

---

[1]) C. C. Moore (1779—1863) war Sohn des Dr. Benj. Moore, Pfarrer der (bischöfl.) Trinitätskirche in New-York, später Bischof jenes Sprengels. Das Wörterbuch ist Steinschneider unbekannt.

[2]) Jos. S. C. F. Frey: Hebrew Grammar, London 1813. 8⁰. Neue Ausg. von Geo. Downes, 1823. 8⁰. 10. Ausg. 1839 (nicht gesehen). A Hebrew, Latin and English Dictionary. 2 Bde. Lond. 1815.

[3]) W. L. Roy, Prof. of Oriental Languages in New-York. A Complete Hebrew and English Critical and Pronouncing Dictionary, on a new and improved plan. New-York 1837 (andere Exempl. 1838), 740 S. 8⁰; 2. Ausg. N.-Y. 1846, 832 S. gr. 8⁰. Vgl. Stuart, in North American Review, Apr. 1838, S. 487—532: Nordheimer in Am. Bibl. Repository 1838, S. 482 ff.; dazu: A Defence of Roy's Hebrew Dictionary against a review of it by M. Stuart; auch Christian Examiner 1838, S. 129.

a loud voice in the Jews' language. *Yehoodith* is from *Yehoo*, a contraction of Yehovah, and *dath*, the law, religion. Hence the language of Jehovah in which his law and religion were written." Daſs der Verf. die Meinung hegt, das ganze Buch Ezra sei chaldäisch, nimmt uns danach nicht Wunder. Aber trotz der geradezu vernichtenden Kritik Stuart's und Nordheimer's erlebte das Werk doch eine zweite Ausgabe (1846), was zum Theil wohl daraus zu erklären ist, daſs der Verf. dem vermeintl. Rationalismus von Gesenius und Robinson gegenüber von der Rechtgläubigkeit seiner Erklärungen viel Aufhebens macht.

Von Grammatiken sind hier, auſser den oben genannten, besonders die von Nordheimer und Green zu erwähnen. Isaac Nordheimer, von jüdischen Eltern 1809 in der Nähe von Erlangen geboren, erhielt seine Bildung zuerst bei dem Talmudisten Moses Szofar in Preſsburg, nachher an dem Würzburger Gymnasium und der Universität München, wo er sich vornehmlich mit morgenl. Sprachen abgab und 1834 als Doctor promovirte. Kurz darauf wanderte er (1835) nach Amerika aus und wurde im folgenden Winter zum Professor des Arabischen u. s. w. an der Universität der Stadt New-York ernannt, eine für ihn geschaffene Stelle, welche nicht mit einer bestimmten Lehrverpflichtung, dafür aber auch nicht mit Gehalt verbunden war.

Bald aber machte er die Bekanntschaft eines jungen Mannes, William W. Turner, der sich beim Betrieb seines Handwerkes als Setzer — später Corrector — Kenntnisse in mehreren morgenländischen Sprachen zu verschaffen gewuſst hatte. Mit Hülfe Turner's, der ihm nicht nur als Uebersetzer, sondern auch als Sachkundiger zur Seite stand, gab N. 1838 den ersten, 1841 den zweiten, die Syntax enthaltenden, Band einer kritischen Grammatik

der hebr. Sprache heraus[1]). In derselben versucht der Verfasser einen Mittelweg zwischen Gesenius und Ewald einzuschlagen. Mit den alten jüdischen Grammatikern, wie mit den neuesten Arbeiten auf diesem Gebiete durchaus vertraut, und mit reichlicher Kenntniſs der verwandten Sprachen, wie der Versuche auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachwissenschaft ausgerüstet, hat Nordheimer ein Werk zu Stande gebracht, welches wirklich wissenschaftliche Bedeutung beanspruchen darf und mehr Aufmerksamkeit verdiente, als demselben seitens der europäischen Fachgenossen zu Theil geworden ist. Kurz vor seinem frühzeitigen Tod (1842) erschien der erste Band in anderer Ausgabe; der zweite, von Turner besorgt, 1845. Unter seinem handschriftlichen Nachlaſs befand sich eine arabische Sprachlehre (deutsch) sammt einer englischen Bearbeitung derselben, eine chald. und syrische Grammatik und ein Commentar zum B. Koheleth. Von einer neuen hebr. Concordanz zum A. T. ist nur ein Heft erschienen; dasselbe genügt aber — in Verbindung mit einer im Princeton Review für 1839 erschienenen ausführlichen Besprechung der Fürst'schen Concordanz — zum Beweis, wie sehr wir die Vereitelung dieses Planes zu bedauern haben.

W. H. Green, Professor in Princeton, hat 1861 eine Grammatik zum Gebrauch der Theologie-Studirenden herausgegeben, die seitdem mehrere Stereotyp-Auflagen erlebt hat. Eine wesentliche Förderung hat die hebr. Grammatik

---

[1]) A Critical Grammar of the Hebrew Language, by Isaac Nordheimer. 2 Bde. I. (New-York 1838). XXXVI. 280 S. 8°. II. (1841). XIX. 360 S. 8°. Ueber Nordheimer ist bes. der Nekrolog von Robinson im ersten (einzigen) Band der von ihm herausgeg. Bibliotheca Sacra, New-York 1843, zu vergleichen. Werthlos sind die *Erinnerungen* im New Englander 1874, S. 506 ff. (N. soll seine Concordanz rein aus dem Gedächtniſs niedergeschrieben haben, ohne auch nur ein Exemplar des A. T. neben sich zu haben, und dergleichen!)

durch G. nicht erfahren. Die Syntax insbesondere ist äufserst dürftig und jetzt völlig veraltet.

Auch die Grammatik von George Bush [1]) (1835, zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe 1839) mag hier erwähnt sein.

Die Grammatik von Gesenius (Rödiger, Kautzsch) hat auch in Amerika in verschiedenen Uebersetzungen ihre Stelle unter den am meisten benützten Werken behauptet. Von der Stuart'schen Grammatik (1846) war schon oben die Rede. Um dieselbe Zeit erschien eine zweite, von einem baptistischen Gelehrten, T. J. Conant, besorgte Uebersetzung [2]). Um für seine Waare Reclame zu machen, hielt es dieser Herr für angemessen, eine 53 Seiten anfüllende wüthende Kritik des Concurrenten zu veröffentlichen. Es wurde ihm nicht schwer, eine Masse zum Theil recht fataler Schnitzer bei Stuart nachzuweisen, und letzterer war so unbedacht, durch eine Erwiderung, in der er die alten Fehler durch neue vertheidigte, die Sache noch schlimmer zu machen. In der That war die Conantsche Uebersetzung der seinigen weit überlegen und verdrängte sie immer mehr. Gegenwärtig wird die von E. C. Mitchell besorgte Ausgabe der Davies'schen (engl.) Uebersetzung am meisten gebraucht.

Auch jüdische Gelehrte haben die grammatikalische Literatur durch mehrere Leitfäden, Grammatiken u. s. w. bereichert. Von diesen mögen hier die folgenden Platz finden: Seixas, Hebr. Grammar, Andover 1832; Deutsch, S., Hebr. Grammar w. Engl., Hebr. Exercises and Hebr. Chrestomathy, 2ed 1872; Meyrowitz, Hebr. Grammar 1877.

---

[1]) Prof. des Hebr. und der Orient. Lit. an der Universität der Stadt New-York. Wurde 1845 Swedenborgianer. Verfasser eines Lebens Mohammed's, 1832, und mehrerer Commentare.

[2]) Aus der 14., von Rödiger besorgten Ausg. des Orig. — 1846; nach der 17. revidirt 1855.

Zum biblisch Aramäischen besitzen wir aufser Hackett's Uebersetzung von Winers Grammatik (s. o.) auch eine solche von Elias Riggs [1]). Auch Palfrey (s. unten) verfafste einen Leitfaden : Elements of Chaldee, Syriac, Samaritan and Rabbinical Grammar. Boston 1835 (44 S. 8⁰).

Auf dem Gebiet der Einleitungswissenschaft sind zunächst Palfrey's [2]) „Academical Lectures on the Jewish Scriptures and Antiquities" zu erwähnen. Dieselben bieten eine Art alttestamentlicher Einleitung, in der jedoch Geschichte, Gesetzgebung, Alterthümer u. s. w. mehr Raum einnehmen, als die rein literargeschichtlichen Fragen. Der Verfasser zeigt sich in seiner Stellung zur Schrift sehr conservativ und hegt z. B. über den mosaischen Ursprung des Pentateuchs keinen Zweifel. Anders war dies schon bei Andrews Norton [3]), der in seinem dreibändigen Werk „Evidences of the Genuineness of the Gospels" auch dem alten Test. einen Excurs widmet (Bd. II. S. XLVIII — CC.). In demselben bestreitet N. nicht nur die Mosaicität, sondern überhaupt das hohe Alter des Pentateuch's. Die aus allen glaubwürdigen Quellen bekannte Geschichte sei mit der Annahme eines alten, als göttliche Offenbarung anerkannten Gesetzbuches, wie der Pentateuch, unvereinbar. Die innere Beschaffenheit des Pent. selber — unglaubliche Zahlen und Nachrichten, innere Widersprüche, sittliche

---

[1]) A Manual of the Chaldee Language, containing a Chaldee Grammar, chiefly from the German of G. B. Winer : a chrestomathy consisting of selections from the Targums etc. New-York 1832. 4. Aufl. 1858.

[2]) John Gorham Palfrey, 1796—1881; Prof. der bibl. Literatur zu Cambridge 1830—39 : Acad. Lectures etc. 2 Bde. I. (die vier letzten Bb. des Pent.) Boston 1838. 511 S. gr. 8⁰. II. (Genesis; Propheten). Bost. 1840. 435 S. gr. 8⁰. Vgl. die Recens. v. Walker, Christian Examiner, 1839. S. 106—128.

[3]) Andrews Norton 1786—1853. Lecturer on Bibl. Criticism and Interpr. zu Cambridge 1813—19 : Prof. der bibl. Lit. das. 1819—30.

Anstöſse u. s. w. — widerstreiten ebenfalls einem solchen Ursprung. Endlich, die Propheten berufen sich nicht nur nicht auf die Autorität dieses angeblich göttlichen Gesetzes, sondern ihre Ansichten über das Wesen der wahren Religion sind den im Gesetz verkörperten geradezu entgegengesetzt. Man vergegenwärtige sich nur, wie sich die Propheten von Amos an über das Opfer geäuſsert haben und vergleiche dann damit einen schon unter dem Einfluſs des Gesetzes stehenden Propheten, wie Maleachi. — Die Ergebnisse sind wesentlich negativ, wie es ohne Rücksicht auf die krit. Analyse nicht anders möglich war. Gegen einen Theil von N.'s Beweisgründen wendet sich Stuart in seinem Critical History and Defence of the O. T. Canon, 1845.

Auf der anderen Seite ging Theodore Parker [1]) principiell noch weiter als Norton. Parker übersetzte 1835 Astruc's Conjectures in der bald darauf eingegangenen Zeitschrift : Scriptural Interpreter. Im Jahre 1843 gab er De Wette's Einleitung aus der 5. Ausgabe übersetzt heraus. Die Bedürfnisse seiner Landleute im Auge behaltend, hat Parker nicht nur mehr dem Sinne, als dem Wortlaut nach übersetzt und an der typographischen Einrichtung vieles geändert, sondern auch manche das Verständniſs fördernde Anmerkung beigefügt, so daſs er, wie es in der Vorrede heiſst, eine Zeit lang unentschieden war, ob das Buch richtiger als De Wette's Einleitung oder „*Nach* De Wette“ zu betiteln sei. Der Standpunkt ist jedoch durchaus der De Wette's. Eine zweite Ausgabe erschien 1850.

Eine Anzahl Schriften meist populärer Art, welche die Apologie der Schrift, d. h. der herkömmlichen Anschauungen über dieselbe, auf verschiedene Weise führen wollen, glaube ich hier, zumal bibliographische Vollständigkeit

---

[1]) Theodore Parker, 1810—1860. Leben, von Weiſs, 1864. 2 Bde. Von Frothingham, 1876.

keineswegs von mir erstrebt wird, übergehen zu dürfen. Nur *eine* mag beispielsweise angeführt sein, nämlich J. W. Haley's Examination of Alleged Discrepancies of the Bible (3. Aufl. 1876). Der Verfasser will *alle* vermeintlich in der Schrift aufgefundenen Widersprüche der Reihe nach durchgehen, prüfen, wegdeuten, also *beweisen,* daſs nichts daran ist. In der That ein bequemes Nachschlagebuch für alle, denen ein solches noth thut!

Gehen wir zur exegetischen Literatur über, so haben wir zunächst zu bemerken, daſs dieselbe im allgemeinen mehr praktische, als rein wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Dies hat zweierlei Gründe: einerseits die mangelhafte Kenntniſs, resp. gänzliche Unkenntniſs des Hebräischen auf Seiten der meisten Geistlichen. Einen solchen Grad von Bekanntschaft mit dem Hebräischen, wie ihn der Gebrauch eines wissenschaftlich gehaltenen Commentars verlangt, darf man nur äuſserst wenigen unter ihnen zutrauen. Sie verlangen die *Ergebnisse* der exegetischen Arbeit in faſslicher Form, haben aber wenig Lust, die Arbeit selbst mitzumachen. Anderseits richten sich die meisten Commentare nicht bloſs an theologisch Gebildete, sondern auch an Laien — an die nach Hunderttausenden zählenden Sonntagsschullehrer u. s. w. — Auf diesen gröſseren Markt sehen es die Verleger besonders ab. Ein Werk ist in dem Maſs einträglich, in welchem es die Gunst dieses Publikums zu gewinnen versteht. Diese Verhältnisse sind aber, so erfreulich immer das weitverbreitete Interesse für das Verständniſs der Schrift an sich sein mag, der exegetischen Wissenschaft keineswegs ersprieſslich. Dazu kommt noch ein Drittes: die gesetzlich geschützte Räuberwirthschaft der amerikanischen Verleger rächt sich auch auf diesem Gebiet. So lange es sicherer und gewinnbringender ist, erprobte englische Commentare nachzudrucken, resp. deutsche übersetzen zu lassen — wobei natürlich der Verfasser für seine Arbeit nichts be-

kommt — als es mit neuen einheimischen Arbeiten zu wagen, werden wir stets vom Auslande abhängig bleiben.

In unserer Aufzählung mögen hier die von der (baptistischen) American Bible Union veranstalteten neuen, resp. revidirten Uebersetzungen vorangehen. Dieselben waren, so weit sie in unser Gebiet fallen, meistens von dem obengenannten T. J. Conant verfertigt — nämlich Genesis (1868), Psalmen (1871), Hiob (1856), Sprüche (1870) und zwar Hiob und Sprüche in zwiefacher Ausgabe — mit hebr. Text und Commentar, und ohne d. Text mit gemeinverständlichen Anmerkungen. Die Uebersetzungen sind sorgfältig ausgearbeitet; auch der Commentar zu Hiob — der zu den Sprüchen war mir nicht zugänglich — scheint brauchbar zu sein. Der Verfasser hat auch der amerikanischen Bearbeitung von Mohl's Commentar (in Lange's Bibelwerk) eine neue Uebersetzung der Psalmen beigegeben. (Ueber die von Hackett besorgte Uebersetzung d. Richter u. Ruth s. oben.) Der ausführliche Comprehensive Commentary von William Jenks (1834 ff. 5 Bde. gr. 8°. mit Supplementband) ist in der Hauptsache eine fleifsige Compilation aus älteren Commentaren, besonders aus Henry und Scoth. Die Noten enthalten eine Art *Catena* aus verschiedenen Autoren.

Die Commentare Alexander's (Jesaias, Psalmen) sind schon oben besprochen worden. Der Pastor Albert Barnes in Philadelphia [1]), dessen handliche Commentare zum Neuen Testament (Barnes Notes) eine enorme Verbreitung erlangten, hat auch die Psalmen, Jesaias, Hiob und Daniel ausgelegt. Diese Commentare sind ausführlicher, auch mehr für Theologen berechnet, als die zum Neuen Testament. Barnes besafs zwar hinreichende, jedoch nicht gerade glänzende philologische Kenntnisse, war mit der exegetischen Literatur nur theilweise bekannt und erweist

---

[1]) 1798—1870.

sich wenig originell. Er hatte aber feines exegetisches Gefühl, gesundes Urtheil und die Gabe fliefsender, lichtvoller Darstellung: daher seine anspruchslosen Commentare vielfach bessere Dienste geleistet haben, als viele andere, die mehr sein wollten.

Praktische Zwecke verfolgen auch die populären Handbücher von Jacobus [1]) und Cowles [2]). Beachtung verdienen die Commentare des unitarischen Gelehrten George R. Noyes [3]), besonders wegen der sorgfältig ausgearbeiteten neuen Uebersetzung; auch die Erklärung mehrerer Bücher des A. T.'s in der amerikanischen Ausgabe des Lange'schen Bibelwerkes [4]) stammt von einheimischen Gelehrten her, so z. B. Exodus von C. M. Mead, Leviticus von Gardiner u. a. m., übrigens haben alle Theile in der amerikanischen Bearbeitung eine bedeutende Erweiterung erfahren. Neu hinzugekommen ist der Commentar zu den Apokryphen von Bissell [5]). Eine höchst characteristische Erscheinung ist der *Temperance Bible Commentary* von Lees und Burns, welcher, indem er blofs die Stellen, wo von Wein und sonstigen Getränken die Rede ist, behandelt, die Schrift für den Geschmack der fortgeschrittenen *Temperance Agi-*

---

[1]) M. W. Jacobus, Prof. in Allegheny. Notes on Genesis 2 Vols. Exodus etc.

[2]) Henry Cowles, Prof. in Oberlin. Minor Prophets 1867; Isaiah 1869; Jeremiah 1869; Ezekiel and Daniel 1869; Proverbs, Eccles., Song 1870; Psalms 1872; Pentateuch 1874; Hist. Books 1875; Job 1877.

[3]) Prof. in Harvard. Prophets, chronologically arranged, 3 Vols. 1833—37 (2. Aufl. 1843); Psalms 1831, 2. Aufl. 1846; Job 1827, 2. Aufl. 1838; Proverbs etc. 1846, etc.

[4]) Critical doctrinal and homiletical Commentary on the Holy Scriptures . . . . Translated, enlarged, and edited by Philip Schaff, in Connection with American Scholars of various Evangelical denominations. New-York 1867—1882.

[5]) The apocrypha of the Old Testament. With historical Introductions, a revised translation, and notes critical and explanatory. By E. C. Bissell.

tators zurechtmacht. Dafs dies nur mittelst bodenloser Willkür und einer allem Verstande hohnsprechenden Exegese möglich war, braucht kaum erst bemerkt zu werden.

Die Literatur der Palästinareisen nimmt noch alljährlich zu. Es genügt hier aufser Robinson und Lynch [1]) zu erwähnen: Bayard Taylor's Land of the Saracen; Osborn, Palestine Past and Present 1858; Thompson, the Land and the Book 1863, 2 Vols.; Van Lennep, Bible Lands. Dazu kommen mehrere Handbücher der bibl. Geographie und Archäologie. Eine grofse Verbreitung haben die zahlreichen bibl. Handwörterbücher (Bible Dictionaries) für Laien. Wissenschaftliche Bedeutung dürfte darunter wohl nur die Bearbeitung des bekannten englischen Werkes von W. Smith, besorgt von Abbott und Hackett, beanspruchen [2]). Aufser vielen Zusätzen und Berichtigungen von verschiedenen Händen sind besonders die Literaturangaben von Abbott mit bekannter Genauigkeit vervollständigt, so dafs die amerikanische Ausgabe dem englischen Original weitaus vorzuziehen ist.

Der gesammten Literatur dieser Periode haftet mit äufserst wenigen Ausnahmen ein gewisser Mangel an Selbstständigkeit an, welcher besonders in der Abhängigkeit von den deutschen *Autoritäten* zu Tage tritt, oft zwar in der Form der Opposition, aber auch *so* nicht minder deutlich. Es war dies die unvermeidliche Folge unserer Verhältnisse und bedarf keiner weiteren Entschuldigung. Allmählich aber wird dies Merkmal der wissenschaftlichen Unmündigkeit abgestreift, mit jedem Jahre arbeiten amerikanische

---

[1]) W. F. Lynch, Narrative of U. S. Expedition to the Dead Sea 1849; ders. Official Report 1852.

[2]) Dr. William Smith's Dictionary of the Bible . . . Revised and edited by Prof. H. B. Hackett, D. D., with the Cooperation of Ezra Abbott, L. L. D., 4 Vols. Boston 1875—1877.

Gelehrte gründlicher und selbstständiger an der gemeinsamen Aufgabe unserer Zunft. Den Beweis für diese Thatsache wird hoffentlich die Uebersicht über die Publicationen des letzten Jahrzehntes liefern, welche wir in einem zweiten Artikel zu bringen gedenken.

Andover, August 1887.

Miscellen.

Von **Eduard Meyer.**

1. *Bemerkungen zu Bd. VI, S. 1 ff.*

Mein Aufsatz über den Stamm Jakob hat nach zwei Seiten hin zur Aufwerfung von Prioritätsfragen Anlafs gegeben. Einerseits hat ein junger Aegyptologe, Herr W. Groff, in der Revue égyptologique Vol. IV [1]) S. 95 ff. in der Form eines Briefes an den Herausgeber Herrn Revillout einen Aufsatz veröffentlicht, in dem er die Gleichsetzung zwischen den Namen Jʿqb'l und Jšp'l der Liste Thutmosis' III und den Stämmen Jakob und Joseph gleichfalls vorträgt — seine daran anschliefsenden Combinationen können wir hier auf sich beruhen lassen. Da ich nun in meinem Aufsatz Groff's Entdeckung nicht erwähne, haben die Herren Revillout und Groff Anlafs genommen, in einem späteren Heft derselben Zeitschrift (Vol. IV, p. 146 ff.) zu berichten und urkundlich zu belegen, dafs Herr Groff seine Entdeckung bereits im Jahre 1884 gemacht, sie alsdann mehreren Gelehrten mitgetheilt, schliefslich sein Manuscript im Juli 1885 an Herrn Revillout eingeliefert hat. Dem gegenüber kann ich nur constatiren, dafs mein Aufsatz im August 1885 geschrieben, an den Herausgeber dieser Zeitschrift eingesandt und gedruckt worden ist.

[1]) Der Band trägt die Jahreszahl 1885, ist aber antedatirt.

Separatabzüge habe ich im October desselben Jahres versandt, während das betr. Heft, das erste des Jahrgangs 1886, um Neujahr ausgegeben wurde. Herrn Groff's Aufsatz habe ich erst im Februar 1886, kurz nachdem das betreffende Heft auf der Breslauer Universitätsbibliothek eingetroffen war, zu Gesicht bekommen. Ich habe diese Thatsachen Herrn Revillout mitgetheilt, der sie auch in seiner Zeitschrift a. a. O. (S. 146) veröffentlicht. Es liegt auf der Hand, dafs Herr Groff und ich die Identität der in der ägyptischen Liste erhaltenen Namen mit den hebräischen unabhängig von einander erkannt haben. In unseren Folgerungen daraus haben wir alsdann ganz verschiedene Wege eingeschlagen.

Sodann macht Herr de Lagarde in den „Nachrichten von der Göttinger Gs. d. W.“ vom 24. Nov. 1886 S. 565 unter Hinweis darauf, dafs er diese Zeitschrift immer erst zu lesen pflege, wenn sie gebunden ist, die Mittheilung, dafs er den von mir S. 16 mitgetheilten Gedanken Mordtmann's, der Name Sara sei identisch mit dem zweiten Theil des Gottesnamens Dusares, gleichfalls gehabt und bereits im Jahre 1877 in seinen Armenischen Studien (Abh. der Gött. Gs. 1877) S. 162 ausgesprochen habe; Mordtmann aber sei diese Abhandlung bekannt. Die letztere Behauptung bestreite ich durchaus nicht; aber Mordtmann hat, wie ich auch erwähnt habe, mit mir von seiner „halb im Scherz gemeinten“ Ansicht bereits „vor vielen Jahren“ gesprochen, nämlich im Jahre 1873 oder 1874, als wir beide zusammen in Leipzig studirten und er seinen Aufsatz „Dusares bei Epiphanius“ schrieb, der in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXIX, 1875, S. 99 ff. erschienen ist. Seitdem sind wir auf diesen Gegenstand nie wieder zurückgekommen. Damals aber konnte er, wie die Chronologie lehrt, Lagarde's Armenische Studien noch nicht kennen.

Wenn also Jemand eine Unterlassungssünde begangen hat, so bin ich es und nicht Mordtmann. Wenn ich die

Stelle in Lagarde's Abhandlung gekannt hätte, würde ich ihn neben Mordtmann genannt haben. Wer aber erwägt, dafs das Armenische gänzlich aufser dem Bereich meiner Studien liegt und dafs Niemand ahnen kann, dafs in einer lexicalischen Abhandlung über das Armenische Bemerkungen über semitische Sprachen und Religionen versteckt sind, der wird mir diese Unterlassungssünde hoffentlich vergeben. Wer weifs, ob ich die Notiz gefunden hätte, selbst wenn mir ein Zufall die Abhandlung in die Hände gespielt hätte. Sie lautet folgendermafsen: „zu § 1336 sollte neben שָׂרַי der name שָׂרָי erwänt, und bemerkt werden, dafs dieses = šaray in Ḍû אlšaray = *Δουσάρης* ist, worüber in einer 1856 entworfenen abhandlung über die hebräischen patriarchen das weitere gesagt werden werde“.

Wer diese Worte liest, wird gewifs mit mir bedauern, dafs diese Prophezeiung jetzt nach zehn Jahren noch immer nicht erfüllt ist. Einstweilen aber freue ich mich, dafs de Lagarde gleichfalls auf den Gedanken Mordtmann's gekommen ist; wenn zwei Forscher unabhängig von einander dieselbe Entdeckung machen, so bietet das immer schon einige Gewähr für ihre Richtigkeit. Freilich steht dem die äufserst bestechende Vermuthung von Robertson Smith (Kinship and Marriage in Early Arabia) gegenüber, Sara sei identisch mit dem ersten Theil des Namens Israel und nur eine andere Gestalt desselben. Was mich hindert, dieser Erklärung ohne weiteres beizustimmen, ist einmal die Thatsache, dafs Abraham und Sara auf einem Gebiete heimisch sind, das erst sehr spät israelitisch geworden ist, zweitens, dafs gerade in der Erzählung von ihren Schicksalen ein Zug vorkommt, der durchaus mythisch aussieht, der von der langen Unfruchtbarkeit Sara's. Deshalb kann ich mich nicht entschliefsen, sie für eine genealogische Gestalt zu halten — bei Abraham wird das wohl schon um des Namens willen Niemand versuchen.

Aber sind wir denn sicher, dafs die übrigen Gestalten der Patriarchensage wirklich genealogische Figuren sind?

Grade aus Anlafs meines Aufsatzes hat mir einer der hervorragendsten Semitisten erklärt, ihm seien Jakob und Isaak nie als Stammnamen, sondern als Götternamen erschienen. Auch ich selbst habe früher diese Ansicht getheilt [1]), habe mich aber bei genauerer Ueberlegung dem Zwange der Analogie nicht zu entziehen vermocht. Joseph erscheint in der Patriarchensage als eine Persönlichkeit mit mindestens ebenso individuellen Zügen wie Jakob, er hat sein heiliges Grab so gut wie dieser; und doch ist Joseph, so lange die israelitische Nation ungebrochen lebte, für sie nie etwas anders gewesen, als der mächtigste ihrer Stämme. Das gleiche gilt — um nur ganz unbestrittene Gestalten zu nennen — von Josephs Brüdern, von Ismael und Esau, von Kaleb und ʿOtniel u. s. w. Welches Recht haben wir, Isaak und Jakob von diesen Gestalten zu trennen, mit denen sie formell und inhaltlich durchaus auf gleicher Linie stehn? Gewifs wäre es ja denkbar, dafs in der Gleichung Jakob = Israel ein Gott und ein eponymer Heros zusammengeflossen wären; aber dem tritt wieder die Namensform entgegen, die eben specifisch ethnisch ist [2]). Einen zwingenden Beweis scheint mir hier unser יעקבאל zu geben, welches urkundlich bezeugt, dafs ein formell von Jakob nicht zu trennender Name — über den sachlichen Zusammenhang mag man dabei denken wie man will — wirklich ein Stammes- (oder Orts-) Name ist [3]). Es hat ja nichts auf-

---

[1]) In meiner Gesch. d. Alt. I § 291 ist noch ein Nachklang derselben zu finden.

[2]) Dem steht allerdings der Gottesname יהוה gegenüber!

[3]) Auf das danebenstehende Išp'l lege ich Gewicht nur insofern es eine durchaus analoge Bildung ist. Die Gleichsetzung mit יוסף habe ich selbst nur als problematisch hingestellt, und wenn mir Herr Prof. Nöldeke brieflich dagegen eingewandt hat, dafs in Joseph die erste Silbe ursprünglich jedenfalls diphthongisch (Jausif) gewesen sei, so macht diese zweifellos richtige Bemerkung die Gleichsetzung noch weit unsicherer. Derselbe weist mich auf den Namen ישפה Chron. I 8, 16 unter den Nachkommen Benjamin's hin, der vielleicht herangezogen werden könnte.

fallendes, dafs in den Stammsagen eines semitischen Volkes die eponymen Heroen eine noch gröfsere Rolle spielen als in denen der Griechen, wo die grofse Masse der Personen in den Stammbäumen ja auch nichts anderes ist. Nur ist nie zu übersehen, dafs uns in der hebräischen Literatur — auch beim Jahwisten — diese Stammsagen nur noch in einer Gestalt vorliegen, die eine lange Entwickelungsgeschichte hinter sich hat. So gut wie z. B. bei Aeschylos oder Hellanikos die ursprünglich blassen Gestalten des Pelasgos, Hellen, Danaos, Jon und ihrer Nachkommen zu Personen von Fleisch und Blut geworden sind, von deren Leben, Thaten und Zeitgeschichte man auf Grund von Ausspinnungen älterer Motive und gelehrter Combinationen und Hypothesen alles mögliche zu berichten weifs, ganz ebenso ist es auch bei Isaak und Jakob und Joseph und in der Folge bei Kaleb und Josua gegangen.

Ich bemerke noch, dafs die Behauptung auf S. 8 Anm. 1, Edom finde sich bei den Aegyptern als Landesname schon seit der zwölften Dynastie, auf falscher Lesung beruht. Im pap. Berol. 1 (der Geschichte des Seneha) steht nicht, wie man glaubte, אדם Edom, sondern קדם Qedem. Dagegen steht die Lesung Edom sicher in einem Papyrus der 19. Dynastie. Schliefslich erlaube ich mir darauf aufmerksam zu machen, dafs ich in meiner Geschichte Aegyptens S. 297 (in der allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen) in Kürze den Nachweis zu führen versucht habe, dafs das vielumstrittene ägyptische Wort ʿpr-u (ʿapru, ʿapuriu), in dem man die Hebräer gesucht hat, in Wirklichkeit gar keinen Volksstamm bezeichnet, sondern ein appellativum ist, das etwa „Arbeiter“ bedeutet und z. B. auch von Schiffsleuten gebraucht wird. Besonders häufig wird es zur Bezeichnung der Arbeiter in den Steinbrüchen verwendet, und da diese grofsentheils nicht ägyptischer Herkunft waren, wird das Wort mehrfach, aber keines-

wegs immer, mit der Hieroglyphe, welche Ausländer bezeichnet, determinirt.

---

2. *Nimrod.*

Seit im Jahre 1876 G. Smith in seiner „chaldäischen Genesis“ die Vermuthung hingeworfen hat, der Heros der babylonischen Sage, dessen Name Izdubar geschrieben wird, sei identisch mit Nimrod, ist diese Gleichung für eine grofse Anzahl von Assyriologen — Gelehrte wie E. Schrader haben sich davon allerdings immer fern gehalten — ein Glaubenssatz geworden, der Jahraus, Jahrein in zahlreichen Schriften vorgetragen wird. Alles Protestiren dagegen hat nichts geholfen; die wildesten Combinationen und Etymologien werden vorgetragen um die Gleichung zu beweisen und für den ideographisch geschriebenen Namen eine an Nimrod anklingende Aussprache nachzuweisen. Der Name soll „Mann von Marad“ oder „Sonnenkreis“ bedeuten oder mit Marduk (Merodach) in Beziehung stehn; Hommel hat auf sehr unsichere Gründe hin die Lesung Namraṣit aufgestellt, die doch von Nimrod immer noch recht weit abliegt [1]). Aber bewiesen ist keine einzige dieser Combinationen; und es wäre daher jedenfalls besser, wenn man, bis die richtige Aussprache gefunden ist, ruhig bei der Lesung Izdubar bliebe, anstatt dafs man durch Einsetzung des unbewiesenen, aber dem bibelkundigen Laien imponirenden Namens Nimrod das Publikum irreführt.

Während der Name Nimrod in Babylonien bis jetzt nicht nachgewiesen ist, findet er sich bekanntlich auf einem ganz anderen Gebiet. In Aegypten begegnet uns zur Zeit der 22 sten Dynastie, die mit Scheschonq I, dem Gegner Rehabeams, beginnt, bei Prinzen und Heerführern sehr häufig ein Name, der mit den Consonanten Nmrt oder

---

[1]) Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1886 S. 119.

noch öfter mit dem aspirirten oder assibilirten t, das wir durch ϑ zu transcribiren pflegen, Nmrϑ geschrieben wird [1]). Der Name ist unägyptisch, wie die meisten unter dieser Dynastie vorkommenden; an seiner formellen Identität mit נמרד Nimrod (auf die Vocalisation wird hier wie in allen ähnlichen Fällen kein grofses Gewicht gelegt werden dürfen) ist nicht zu zweifeln. Er bildete lange eine Hauptstütze der Ansicht, die 22ste Dynastie sei assyrischen Ursprungs; seitdem Stern nachgewiesen hat, dafs dieselbe aus den libyschen Söldnern hervorgegangen ist, müssen wir auch diesen Namen als einen libyschen betrachten.

Wie kommt aber ein libyscher Name nach Babel und Assur? Das Räthsel löst sich durch Budde's Nachweis (Bibl. Urgeschichte), dafs Nimrod in den Zusammenhang von Gen. 10 nicht hineingehört und ursprünglich weder mit Babel und Kusch noch mit der Völkertafel etwas zu thun hat. Weit eher steht er mit Gen. 6, 1—4 in Verbindung. Er ist ein Riese, und zwar ein גבר ציד, ein gewaltiger Jäger vor Jahwe, wie Orion. Dafs eine derartige Gestalt weit besser in die thierreiche libysche Wüste pafst, als in das babylonische Culturland, liegt auf der Hand. Nimrod ist offenbar eine ägyptisch-libysche Sagengestalt, welche die Hebräer kennen gelernt haben.

Ist das richtig, so ergiebt sich zugleich, dafs die Entlehnung in die Zeit der zweiundzwanzigsten Dynastie (ca. 943—735 v. Chr.) gehört, eine Epoche, in der rege Beziehungen zwischen Aegypten und den hebräischen Staaten bestanden. Ich erinnere an Scheschonq's Kriegszug, sowie daran, dafs im Jahre 854 ägyptische Truppen neben denen Achab's und seiner Verbündeten bei Qarqar gegen die Assyrer kämpften. Dafs dieser Zeit überhaupt

---

[1]) Es kommen meist noch einzelne Vocalzeichen hinzu, wie Namart, Nmurϑ, Nmarϑ; auf dieselben ist aber bei der verwahrlosten Beschaffenheit der späteren ägyptischen Orthographie wenig zu geben.

der gröſste Theil dessen angehört, was die hebräische Sagengeschichte und speciell der Elohist (Ephraimit) von den Verhältnissen Aegyptens zu berichten weiſs, dürfte sich bei weiterem Eindringen der Forschung immer mehr herausstellen; vgl. einstweilen A. Erman in der ägypt. Ztschr. 1883, S. 59, Anm. 2.

Ueber das Ich der Psalmen.

Von **Rudolf Smend**, Professor in Basel.

Nach der gegenwärtig herrschenden Auslegung, deren maſsgebende Vertreter hier Ewald und Hupfeld sind, erscheint der kanonische Psalter in hohem Maſse oder vielmehr der Hauptsache nach als ein Denkmal der persönlichen Frömmigkeit. Denn in nahezu 80 Liedern des Psalters redet ein Ich, das man individuell zu deuten pflegt. Diese Lieder machen aber nicht nur ihrer Zahl nach reichlich die Hälfte des Psalters aus, im Ganzen bedeuten sie auch inhaltlich mehr als die übrigen [1]). Hiermit ist indessen

[1]) Folgende Aufzählung mag das Gesagte veranschaulichen. Es handelt sich um Ps. 3. 4. 5. 6. 7. 9 f. 11. 13. 16. 17. 18. 19b. 22. 23. 25. 26. 27a. b. 28. 30. 31. 32. 34 (v. 2—5. 12). 35. 36 (v. 12). 38. 39. 40. 41. 42 f. 49 (v. 4—6. 16). 51. 52 (v. 10. 11). 54. 55. 56. 57. 59. 61. 62. 63. 64. 66 (v. 13—20). 69. 71. 73. 77. 84. 86. 88. 89 (v. 2. 3. 48. 51). 92 (v. 5. 11. 12. 16). 94 (v. 16—19. 22. 23). 101. 102. 103. 104 (v. 1. 33—35). 109. 116. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 130. 131. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. Natürlich sehe ich von solchen Fällen ab, in denen mehr gelegentlich ein Ich auftritt (wie 37, 25. 35 f. 45, 2. 78, 1. 2. 110, 1. 111, 1. 137, 5. 6 oder auch 68, 25. 83, 14), und halte mich an diejenigen, in denen das Ich als der wesentliche Träger der Empfindung erscheint. Aber bedeutsam tritt ein Ich noch hervor 8, 4 (vgl. dag. v. 2. 10). 20, 7 (vgl. dag. v. 6. 8—10). 44, 5.

die Thatsache zusammenzuhalten, dafs der Psalter das Gesangbuch des zweiten Tempels war [1]). Der Tempelgesang war nämlich Gemeindegesang, obwohl er zunächst von den levitischen Sängern ausgeführt wurde. Er begleitete das Tamid, das von Gemeinde wegen dargebrachte und für jeden Tag des Jahres gesetzlich feststehende Opfer. Wie ist es nun zu begreifen, dafs hierbei eine so grofse Zahl von Liedern verwendet wurde, die nach dem herrschenden

---

7. 16 (übrigens : wir). 45, 18. 60, 11 (übrigens : wir). 65, 4 (vgl. dag. v. 4—6). 74, 12 (vgl. dag. v. 9). 75, 10 (vgl. dag. v. 2). 85, 9 (vgl. dag. v. 5—8. 10. 13). 106, 4 (vgl. dag. v. 6. 7. 47). 135, 5 (vgl. dag. v. 2. 5). Individuell wird ferner das Du in Ps. 37. 91. 128 und der Mann in Ps. 1 verstanden.

[1]) Freilich sind die talmudischen Nachrichten über die Verwendung der Psalmen in der Tempel-Liturgie sehr dürftig, aber jene Thatsache wird durch die musikalischen Bemerkungen in den Psalmüberschriften hinreichend gesichert. Diese Bemerkungen finden sich überdies namentlich bei den Psalmen, in denen ein Ich redet. Wo sie dagegen fehlen, ergiebt sich meistens um so deutlicher aus dem Character der betreffenden Lieder, dafs sie von vornherein für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren. Vgl. Ewald, Dichter des A. B.[2] I 1 S. 238 f. Kuenen, Onderzoek III S. 349. Delitzsch, Commentar über die Psalmen[3] S. 23. — Besondere Aufmerksamkeit verdienen hierbei noch der erste und letzte Psalm, die gewifs nicht zufällig an ihrer Stelle stehn. Der Sinn von Ps. 150 bedarf keiner Erläuterung, dagegen wird Ps. 1 meistens mifsverstanden. Hier werden nämlich nicht die einzelnen Frommen und Gottlosen einander gegenübergestellt, sondern von der beiderseitigen Gesammtheit ist die Rede. Die Gottlosen gehn in der messianischen Zeit zu Grunde (v. 5), weil ihnen die innere Qualität dauernden Bestandes fehlt (v. 4). Deshalb mufs aber auch v. 1—3 von der Gesammtheit der Frommen die Rede sein. Der Mann v. 1 ist geradezu die Gemeinde. Auch Jer. 17, 5 ff. geht auf die Gesammtheit des Volkes. Vgl. ferner Ps. 52, 10. 92, 13 ff. sowie 32, 12. 35, 9. 39, 12. 40, 5. 94, 12. Klagel. 3, 1. 27. 39 und unten die Bemerkungen zu diesen Stellen. Etwas anders ist schon Ps. 128. Aber auch dies Lied preist *alle* (v. 1) frommen Juden, also die Gemeinde (v. 6), glücklich. Der Unterschied von Ps. 1 und Ps. 128 besteht darin, dafs Ps. 128 von der Gegenwart, Ps. 1 dagegen von der messianischen Zukunft handelt. *Der Psalter wird somit auch von einem Gemeindeliede eingeleitet, das zweifellos als Einleitung für das Buch gedichtet ist.*

Verständniſs zumeist höchst persönlicher Natur sind? Daſs die Ausleger diese Frage nicht stellen, mag z. Th. durch den vorwiegend individualistischen Character der evangelischen Gesangbücher veranlaſst sein [1]). Aber beim officiellen Tempeldienst in Jerusalem handelte sichs zweifellos um die Gemeinde und nicht um die einzelnen Seelen.

Nun konnten freilich Psalmen, in denen ein Einzelner redet, auch als Gemeindelieder gebraucht werden, sofern nur der Gegenstand des Liedes die ganze Gemeinde anging. Die Gemeinde kann sich z. B. das Lied ihres Heerführers, der dem Feinde gegenübersteht, aneignen (Ps. 4). Denn die Sache ihres Führers ist unmittelbar auch die ihrige. Ebenso mag das Gebet eines Hauptes der Frommen, das als solches von den Gottlosen angefeindet wird, von der Gemeinde übernommen werden (Ps. 62). Auch kann das subjective Erlebniſs des Einzelnen für die Gesammtheit von besonderem Interesse sein, wenn jeder Fromme dasselbe durchzumachen hat. So die Ueberwindung des Zweifels durch den Dichter des 73. Psalms. Ferner mögen die Empfindungen, mit denen ein Jude der Diaspora die heilige Stadt betreten hat, bei der Gemeinde lebhaften Anklang finden (Ps. 122). Dagegen muſs es schon befremden, daſs sich im Psalter Lieder so rein persönlicher Art finden sollen, wie die Elegie Ps. 39 es angeblich ist. Höchst individualistisch sollen auch Ps. 16. 17 sein, nach der herrschenden Auslegung sprechen sie individuell die Erwartung der Unsterblichkeit aus. Damit hat die Gemeinde zunächst nichts zu thun. Noch verwunderlicher ist es aber, wenn das Anliegen der Gesammtheit im Psalter vielfach, ja vorwiegend in subjectivem Ausdruck vorgebracht wird. Es ist doch sonderbar, wenn hier über die

[1]) Wenigstens von Hupfeld möchte auch dies gelten, der die Nachklänge der Psalmen im evangelischen Kirchenliede mit übrigens erfreulichem Interesse verfolgt hat.

Noth der Gemeinde rein persönlich reflectirt wird (Ps. 77), wenn das Gebet für den König (Ps. 61), das Verlangen nach der messianischen Zukunft (Ps. 89) im Munde eines Einzelnen laut wird und ebenso ein Einzelner dem Jahve für die Rettung der Gemeinde (Ps. 138) und für sein Walten in Israel (Ps. 145. 146) dankt. Ein Lied, das aus einer Belagerung Jerusalems stammt, soll sich wesentlich um die persönliche Sicherheit des Dichters drehen (Ps. 59). Ebenso handelt Ps. 66 von einer Rettung Israels aus grofser Gefahr, aber der Redende soll *im Tempel* nur für seine Person danken (v. 13—20). Endlos war die Verfolgung, die die Gemeinde der Frommen von den Gottlosen erlitt, eine lange Reihe von Psalmen haben sie zum Gegenstand; aber nach der herrschenden Auslegung redet in *allen* diesen Liedern zunächst wenigstens ein einzelner Verfolgter [1]). Warum nimmt hier niemals die Gesammtheit das Wort? Es handelte sich hier doch um das furchtbarste Problem, das die Gemeinde quälte. Sie hatte zweifellos auch ein besseres Recht, die grimmigen Flüche von Ps. 69. 109 auszusprechen, als der Einzelne. Sehr sonderbar nimmt

---

[1]) Ps. 5. 9 f. 11. 17. 19 b. 25. 27 a. 34. 36. 52. 55. 64. 69. 92. 94. 101. 104. 109. 119. 120. 139. 140. 141. Besonders individualistisch erscheint hier Ps. 55. Man meint, den Dichter beschäftige trotz der Allgemeinheit der Noth vor allem seine frühere Freundschaft mit einem nunmehrigen Haupte der Gottlosen. — Auch Ps. 26. 28. 39. 49. 73 gehören hierher. Vom Gegensatz der Frommen gegen die *Gottlosen* handeln ferner Ps. 1. 12. 14. 15. 24. 37. 50. 58. 125. — Von Verfolgung, die die Gemeinde von Seiten der *Heiden* erleidet, resp. dem Gegensatz gegen diese, handeln die Ich-Psalmen 3. 4. 9 f. 27 a. 35. 41. 42 f. 56. 59. 66. 74. 89. 118. 119. 135. 144, die Wir-Psalmen 20. 21. 33. 44. (46). 60. 66. 68. 74. 79. 80. 81. 89. (115). 135. 136. 137. (Lieder, in denen Ich und Wir gleichmäfsig neben einander erscheinen, zähle ich hier auf beiden Seiten). — Unbestimmt bleibt die Natur der Feinde in den Ich-Psalmen 6. 7. 13. 22. 23. 27 b. 30. 31. 38. 40. 51. 54. 57. 61. 63. 71. 75. 86. 88. 102. 116. 129. 138. 142. 143 und den Wir-Psalmen 75. 123. 124.

sich auch die Reihe von Liedern aus, die man gewöhnlich als Krankenlieder deutet [1]). Was sollen diese Lieder im officiellen Gottesdienst der jüdischen Gemeinde? Ps. 30 war nach seiner Ueberschrift und nach Mischna Soferim XVIII 2 das Lied des Tempelweihfestes, das sich bekanntlich auf die Reinigung des Tempels durch Judas Makkabäus bezog [2]). Dieser Psalm soll aber eigentlich den Dank eines Einzelnen für Genesung von schwerer Krankheit aussprechen. Danach hätte die jüdische Gemeinde hier jedenfalls einen seltsamen Geschmack bewiesen. Uebrigens wurde das Lied auch bei Darbringung der Bikkurim (Dt. 26) von den Leviten gesungen (M. Bikkurim III 4).

Man möchte nun annehmen, dafs die jüdische Gemeinde dies Lied eben nicht als das Lied eines wiedergenesenen Kranken verstanden, dafs sie in der Krankheit vielmehr nur ein Bild ihrer einstigen Noth gesehen hätte. Ja man würde weiter annehmen müssen, dafs das Ich der Psalmen im Tempelgesang durchweg auf die Gemeinde bezogen wäre, die das Subject des Gottesdienstes war. Alle jene Lieder müfsten also durch den Tempelgebrauch zu Gemeindeliedern umgestempelt sein. Aber die Frage bliebe doch bestehn: wie kam es, dafs das jüdische Gemeinbewufstsein ein so ungeheures Anlehn beim religiösen Individualismus machte? [3])

---

[1]) Ps. 6. 22. 30. 38. 41. 69. 88. 102.

[2]) Vgl. Riehm in Hupfelds Commentar² z. St.

[3]) Die Lieder, in denen die Gemeinde mit Wir redet, sind nicht halb so zahlreich wie die Ich-Psalmen. Ich weifs wohl, dafs es Gemeindelieder giebt ohne Wir und individualistisch gehaltene ohne Ich geben kann, immerhin mag eine Aufzählung der in den Psalmen vorkommenden Wir hier Platz finden. Einen ungefähren Mafsstab gewinnt man dadurch doch. Ps. 8, 2. 10 (vgl. dag. v. 4). 20, 6. 8—10 (vgl. dag. v. 7). 21, 14. 33, 20—22. 44 (vgl. dag. v. 5. 7. 16). 46. 47. 48. 50, 3. 60 (vgl. dag. v. 11). 65 (vgl. dag. v. 4). 66, 6. 8—12 (vgl. dag. v. 13—20). 67. 68, 20. 21. 29 (vgl. dag. v. 25). 74, 9 (vgl. dag. v. 12). 75, 2 (vgl. dag. v. 10). 78, 3—5 (vgl. dag. v. 1. 2). 79. 80. 81,

Aus ganz allgemeinen Gründen ist ein solches Anlehn aber wenig wahrscheinlich. Freilich gab es im Judenthum einen hoch entwickelten religiösen Individualismus, wie namentlich das Buch Nehemia, das Buch Hiob (?) und überhaupt die Weisheitsliteratur zeigt. Aber daraus folgt nicht, daſs dieser Individualismus vor allem im Psalter seine Spuren hinterlassen haben müſste [1]). Zum Ausdruck des religiösen Gemeinbewuſstseins konnten die Ergüsse der individuellen Frömmigkeit in der Regel durchaus nicht dienen. Denn die Gemeinde stand Gott und der Welt in ganz anderer Weise gegenüber als der Einzelne, sie hatte gröſsere Schulden und Leiden, gröſsere Ansprüche und Hoffnungen. Gott gegenüber fühlte sie sich unter dem Zorn, weil die ungeheure Schuld der gesammten Vergangenheit auf ihr lastete. Ihr Leiden war ferner der denkbar gröſste Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, die gesammte Menschheit muſste sie als ihren erbitterten Feind betrachten, dem sie wehrlos gegenüberstand. Umgekehrt waren ihre Ansprüche grenzenlos, der ganzen Welt gegenüber war sie im Recht und sie stand überhaupt auf der Hoffnung, daſs sie als die Trägerin der Sache Gottes einst über die ganze Welt triumphiren sollte. Das religiöse Bewuſstsein des Einzelnen lehnte sich dagegen auch im Judenthum überall an das Gemeinbewuſstsein an, der Einzelne muſste sich zuletzt immer auf seine Zugehörigkeit zur Gemeinde besinnen, wenn er sich seiner Zugehörigkeit

---

2. 4. 85 (vgl. dag. v. 9). 90. 95. 98, 3. 99. 100, 3. 105, 7. 106, 6. 7. 47 (vgl. dag. v. 4). 113, 5. 115. 117, 2. 123, 2—4 (vgl. dag. v. 1). 124. 126. 135, 2. 5 (vgl. dag. v. 5). 136, 23. 24. 137. 147. Vereinzelt findet sich sonst Wir neben Ich : 17, 11. 22, 5. 40, 4. 6. 59, 12. 62, 9. 71, 20. 84, 10. 89, 18. 19. 94, 23. 103, 10. 12. 14. 116, 5. 118, 23. 24. 26. 27. 122, 1. 9. 129, 8. 141, 7. 144, 12—14. — Dagegen tritt in der Anrede viel öfter ein Ihr als ein Du auf.

[1]) Es giebt im Psalter zweifellos *einige* Lieder, die mehr individualisten Characters sind. Vgl. übrigens Hiob 33, 27 ff.

zu Jahve bewufst werden wollte. Schon deshalb ist es widersinnig, wenn nach der herrschenden Auslegung in Ps. 130. 131 der Einzelne sein persönliches Gottvertrauen, das seine persönliche Sache betrifft, der Gemeinde zum Muster stellt.

Auch mufste das Gemeinbewufstsein durchaus im Stande sein, sich selbständig den Ausdruck zu schaffen, dessen es bedurfte. Schwerlich hat es sonst in der Welt ein Gemeindegebet von solcher Gewalt gegeben, das dabei so sehr Gebet gewesen wäre, wie das jüdische. Denn dies Gebet ging auf concrete Ziele, auf die Erhaltung der Gemeinde gegenüber den Gottlosen und den Heiden, auf ihre Rettung aus der augenblicklichen Gefahr und unabweislich forderte es seine Erhörung durch sichtbare Thatsachen. Denn an dieser Erhörung hing die Wahrheit der Religion, das Dasein Gottes. Anderseits war die Gemeinde der Welt gegenüber ganz wesentlich auf ihr Gebet gestellt, mit diesem rein geistigen Mittel mufste sie sich behaupten. Wenn die Wahrheit dieser Sätze nicht von selbst einleuchtet, so ergiebt sich dieselbe freilich erst aus dem Verständnifs der Psalmen, das ich für das richtige halte. Inzwischen darf ich schon hier auf ein Wort verweisen wie Ps. 8, 3 : „Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen „hast Du Dir eine Macht gegründet um Deiner Bedränger „willen, um ein Ende zu machen dem Feinde und dem „Rachgierigen“. Es bleibt allerdings dunkel, weshalb hier gerade Kinder und Säuglinge genannt werden, aber zweifellos handelt sichs um die Abtreibung der Feinde Jahves durch das gemeinsame Gebet [1]). Die Annahme, dafs die durchweg grofsartigsten und gewaltigsten Lieder

---

[1]) Wie man die eminent geistliche Denkweise, die sich in diesen Worten verräth, dem israelitischen Alterthum und gar der Zeit Davids zutrauen kann, verstehe ich nicht. Damals offenbarte Jahves Macht sich in anderer Art.

des Psalters (und um diese handelt sichs bei den Ich-Psalmen) ursprünglich individuellen Characters waren und erst nachträglich Gemeindelieder geworden seien, — ist also an und für sich ernsten Bedenken unterworfen [1]). Ehe man eine solche Annahme macht, ist es eine unausweichliche Frage, ob denn das Ich jener Psalmen nicht von vornherein die Gemeinde bedeutet habe.

In der That ist es eine sehr alte Meinung, dafs das Ich der Psalmen vielfach auf die Gemeinde zu beziehen sei. Im Targum wird das Ich von einigen Psalmen ausdrücklich auf Israel bezogen (Ps. 23. 38. 56. 69. 88), was bei dem meist wörtlichen Character der Uebersetzung ins Gewicht fällt. Auch LXX deutet die Ueberschrift von Ps. 56 dem entsprechend. Zieht man hierbei den Tempelgebrauch des Psalters in Betracht, so wird man hier mit Recht von einer Tradition reden dürfen, die vom Midrasch verschieden ist. Bei den Juden des Mittelalters wurden viele Psalmen in dieser Weise verstanden, namentlich von Raschi, übrigens auch von Aben Esra und Kimchi. Zum Theil beruht es gewifs auf jüdischem Einflufs, dafs dies Verständnifs betr. einiger Psalmen schon früh bei den christlichen Exegeten Eingang fand, die das Ich dann natürlich gern auf die Kirche bezogen [2]). Vor allem ist

---

[1]) Das werden selbst diejenigen zugeben müssen, die da meinen, ein grofser Theil des Psalters sei der jüdischen Gemeinde aus dem israelitischen Alterthum überkommen. Auch Ewald hält $^3/_5$ der Psalmen für exilisch und nachexilisch, darunter 35 Ich-Psalmen. Eine grofse Zahl von vorexilischen Psalmen kann übrigens nur annehmen, wer die Psalmüberschriften zum Ausgangspunkt für die Kritik und Erklärung der Psalmen nimmt. M. E. haben Erklärung und Kritik des Psalters vielmehr davon auszugehen, dafs er das Gesangbuch des zweiten Tempels war. Vgl. Bleek, Einleitung in das A. T.[4] S. 507. Inzwischen werden die hier folgenden Untersuchungen von dieser Frage wenig berührt.

[2]) So versteht Eusebius (vgl. auch den Syrer der Londoner Polyglotte) Ps. 5, Athanasius Ps. 56 als Gebet der Kirche. Nach Athanasius

diese Auslegung aber von älteren protestantischen Auslegern beliebt worden, wobei Esrom Rudinger obenan steht [1]). Erst in neuerer und neuester Zeit hat man allgemein mit der Deutung des Ich auf die Kirche zugleich auch die auf die jüdische Gemeinde fallen lassen und auf Grund der Verfasserangaben nicht nur in den Davidischen Psalmen sondern dem entsprechend auch in den anonym überlieferten das Ich durchweg individuell zu verstehn gesucht. Hierin war unter den protestantischen Auslegern namentlich Calvin vorangegangen. Die grundsätzliche Abwendung von der allegorischen Exegese hat aber neuerdings einerseits zu einer falsch historisirenden und anderseits zu einer rationalisirenden Psalmauslegung geführt. Der lebhafte Wunsch Ewalds, wenigstens einige Psalmen als Davidisch und also auch aus dem Leben Davids begreifen zu können, hat ihn veranlaſst, das Ich der Psalmen fast [2]) überall individuell zu deuten. Hupfeld dagegen, der die historisirende Deutung Ewald's trefflich widerlegte, war eine allzu nüchterne Natur, als daſs er sich in die durchgängige Personification der Gemeinde hätte finden können. In seinem verdienstvollen Commentar läſst er nirgendwo die Deutung des Ich auf die Gemeinde zu, —

---

und Eusebius betet Ps. 42. 43 das reuige Israel zu Christus, anderswo findet Athanasius den Chor der Propheten oder der Apostel (Ps. 64. 71. 102). Die Pilgerlieder Ps. 120 ff. werden sogar meistens auf das aus dem Exil heimkehrende Israel bezogen. In weitem Umfang deutet Pseudo-Hieronymus das Ich der Psalmen auf die Kirche. Mir steht in Basel nicht die nöthige Literatur zu Gebote, um dies weiter zu verfolgen.

[1]) Er sagt z. B. zu Ps. 119 (V pag. 94): servat autem enallagen personae usitatam et paene propriam posterioris aetatis psalmographis, ut in sua persona verba faciant de populo. Rudinger ist zu dieser Annahme überall da geneigt, wo ein Ich-Psalm nicht in der Ueberschrift dem David oder einem seiner Tempelsänger beigelegt wird. Das ist etwas sonderbar, aber auch lehrreich.

[2]) Anders verfährt Ewald bei Ps. 9. 118. 144.

vermuthlich in dem richtigen Gefühl, dafs hier schon das kleinste Zugeständnifs von gröfster Tragweite sein mufs [1]). Die Uebereinstimmung dieser beiden grofsen Gegner, das vereinigte Gewicht ihrer wohlbegründeten Autorität, hat hier die m. E. richtige Erkenntnifs bis jetzt niedergehalten, obwohl dieselbe seit Anfang dieses Jahrhunderts neu angebahnt und auch ausgesprochen war. Auch hier hat De Wette den Anstofs gegeben, obwohl er selbst die Beobachtungen, die er machte, nur sehr unvollkommen verwerthet hat [2]). Ihm fiel auf, dafs in sehr vielen Psalmen in durchaus gleicher Weise von Verfolgung die Rede ist, die das redende Ich erleidet, und er forderte hierfür eine einheitliche Erklärung. Er fand dieselbe in dem Nationalunglück der Hebräer, das sich durch ihre ganze Geschichte hinzog, und verstand unter den Verfolgern zunächst überall die Heiden. Das letztere war durchaus verkehrt, wie Hupfeld bewies, aber das Problem war damit nicht aus der Welt geschafft und die Ueberzeugung De Wette's, dafs öffentliches Unglück den Hintergrund aller dieser Lieder bilde, ist um so bemerkenswerther, als er das in ihnen auftretende Ich gleichwohl individuell verstehn wollte. Hierin hat schon Rosenmüller unter Rückgang auf die älteren Ausleger De Wette corrigirt, indem er in manchen Psalmen das Ich auf die Gemeinde bezog. Vor allem aber hat Olshausen De Wette's Gedanken weiter verfolgt und den Psalter durchweg als das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels gedeutet. Dafs sein Psalmcommentar für die alttestamentliche Philologie epochemachend ist, wird

---

[1]) Wie sehr es Hupfeld hier an Verständnifs für die von ihm bestrittene Auffassung fehlte, ersieht man namentlich aus § 4 der seinen Commentar einleitenden Untersuchungen (am Schlufs) sowie aus den Vorbemerkungen zur Erklärung von Ps. 23. 38.

[2]) In seinem Aufsatz : Beytrag zur Characteristik des Hebraismus in Daub und Creuzer, Studien III (1807 Heidelberg) S. 241 ff.

gegenwärtig allgemein anerkannt, daſs ihm aber auch für die Auslegung der Psalmen eine sehr hohe Bedeutung zukommt, will ich zu zeigen versuchen. Ein Fehlgriff, wie er bei einem so vorsichtigen Forscher geradezu unbegreiflich erscheinen muſs, ist freilich in dieser Beziehung für den Erfolg seines Buches verhängniſsvoll geworden. Richtig sah er, daſs die Verfolger im Psalter fast mehr noch die Gottlosen als die Heiden sind, aber er sah nicht, daſs die Partei der Gottlosen seit dem Exil zu allen Zeiten in der jüdischen Gemeinde bestanden hat und bestanden haben *muſs*, weil sie mit dem Rest von politischer Selbständigkeit, den die Gemeinde des zweiten Tempels hatte, ohne weiteres gesetzt war. Er meinte vielmehr die Spaltung der Gemeinde in Fromme und Gottlose nur aus der syrischen Religionsverfolgung begreifen zu können und weil er deshalb unter den Gottlosen schlechtweg die Hellenisten verstand, erklärte er den Psalter der Hauptsache nach für makkabäisch [1]). Indessen ist der sachliche Werth seines Commentars durch diesen freilich durchgängigen Irrthum weniger geschädigt, als man meinen könnte. Noch nachtheiliger ist es vielleicht für Olshausen's augenblicklichen Erfolg geworden, daſs er zumeist nur die Eindrücke wiedergiebt, die die verschiedenen Lieder auf ihn machen, ohne jedoch diese Eindrücke in ihre einzelnen Momente zu zerlegen, und somit die Nothwendigkeit, die weitaus meisten Lieder des Psalters als Gemeindelieder zu verstehen, förmlich zu beweisen. In dieser Beziehung versuche ich Olshausen zu ergänzen. Während er übrigens nach De Wette's Vorgang in manchen Gemeindeliedern das Ich noch individuell deutet, meine ich hiervon absehn müssen, kann

---

[1]) In Wahrheit sind es nur einige wenige Psalmen, die eine Deutung auf die Makkabäerzeit *fordern*, die weitaus meisten *ertragen* eine solche Deutung m. E. nicht.

bei solchen Liedern überhaupt noch weniger individuelle Färbung zugestehn, als das von seiner Seite geschieht [1]).

Wenn das Volk Israel im A. T. als ein Individuum, Mann oder Weib, vorgestellt wird, wenn es mit Ich redet oder mit Du angeredet wird, so liegt dabei zunächst wenigstens keine rhetorische oder poetische Figur vor, die mit Bewufstsein gesucht würde [2]). Es handelt sich hier vielmehr um einen ganz unwillkürlichen Ausdruck des Gemeingefühls. Nicht nur die Dichter und Propheten nennen ihr

---

[1]) Vgl. Olshausen, die Psalmen (kurzgef. Exeg. Handb. zum A. T.) S. 3 f.

[2]) Prof. Th. Plüss macht mich gütigst auf einige classische Parallelen aufmerksam, die für das Folgende von Interesse sind. „Am Schlufs des Säculargesangs von Horaz sagt der Chor von Knaben und Mädchen :

haec Iovem sentire deosque cunctos
spem bonam certamque domum *reporto*,
doctus et Phoebi *chorus* et Dianae
dicere laudes.

In den Chorliedern der Tragödie spricht der Chor häufig in der ersten Person Singularis von sich, so z. B. Soph. Oed. Rex 1086 : *εἴπερ ἐγὼ μάντις εἰμὶ καὶ κατὰ γνώμαν ἴδρις*. Vgl. ibid. 1095 : *τοῖς ἐμοῖς τυράννοις*. Elektra 492 : *εἰ μὴ ἐγὼ παράφρων μάντις ἔφυν καὶ γνώμας λειπομένα σοφᾶς* . . . . An letzterer Stelle ist vielleicht zu beachten, dafs in *λειπομένα* das Geschlecht hervortritt (es sind Frauen von Mykenä), während doch das Chor*lied* von einer Mehrheit recitativ gesungen gedacht wird, die erste Pers. Sing. also doch wohl ideal gemeint ist, nicht die einzelne Choreutin als Individuum bezeichnend, ist doch die ideale Person nicht geschlechtlos. Ibid. 479 : *ὕπεστί μοι θράσος*. 495 : *πρὸ τῶν δέ τοι μ' ἔχει* u. s. w. — Im *Dialog* spricht die *Chorführerin*, aber sie vertritt in ihrem Singularis immer die Gesammtheit; daneben gebraucht sie auch den Pluralis, wo man oft zweifelhaft sein kann, ob es wirklich Mehrheitsplural sein soll oder nur die Form, wie sie im Griechischen jede einzelne Person überall von sich gebraucht. — Auch bei Pindar in den Chorgesängen redet der Chor in der ersten Sing. von sich. Man bezieht das auch wohl an einzelnen Stellen auf den Dichter, oft hat dies aber keinen Sinn. Und wenn dann der Chor etwa die Gemeinde einer Stadt, eine ideale Gemeinschaft, repräsentirt, so tritt hier diese als eine einheitliche Person auf."

Volk den israelitischen Mann, den Bürger von Juda oder die Tochter Sion, auch den prosaischen Erzählern ist diese Redeweise geläufig (Jos. 9, 6 ff. 17, 14. Jud. 7, 23. 8, 1. 22. 20, 17 ff.). „Vielleicht wohnst Du in meiner Mitte", sagt Israel zu den Gesandten von Gibeon (Jos. 9, 7). „Du sollst nicht durch mich hindurchziehn, sonst trete ich „Dir mit dem Schwerte entgegen", damit weist Edom die Bitte Israels um Durchzug ab (Num. 20, 18 vgl. v. 14—21. 21, 22. Dt. 2, 27—29. Jud. 11, 19). „Ich will vor Israel fliehen", sagt der Aegypter (Ex. 14, 25). Auch kleinere Gemeinschaften reden in dieser Weise, so das Haus Joseph zu Josua (Jos. 17, 14 ff.), der Stamm Juda zu Simeon (Jud. 1, 3), die Stadt Ekron (1 Sam. 5, 10), die Juden von Betel (Zach. 7, 3) und die Heiden von jeder Stadt (Zach. 8, 21).

Wie diese Redeweise aber im Verkehr von Volk zu Volk erscheint [1]), so hat sie namentlich auch in der Religion ihre Stelle, die ja ein Wechselverhältnifs zwischen Gott und Volk ist. Gern reden die Propheten zum Volke mit Du, ebenso das Gesetz, namentlich in den Dekalogen von Ex. 20. 34, im Bundesbuch und im Deuteronomium. Umgekehrt lassen die Propheten auch das Volk mit Ich reden. Besonders merkwürdig ist die Stelle Mi. 6, 1 ff., wo Gott und Volk förmlich confrontirt werden. Jahve redet das Volk hier geradezu mit „Du Mensch" an (v. 8). Der Knecht Jahves redet bei Deutero-Jesaja als Ich (49, 1—5. 50, 4—10. 61, 1 ff. 10. 12. 62, 1. 63, 7. 15) und auch sonst ist diese Einführung des Volkes bei den Propheten häufig genug (Jes. 12, 1. 2. 25, 1. 26, 9. 40, 27. 48, 5. 7. 49, 14. Jer. 3, 4. 4, 19—21. 31. 10, 19. 20. 23. 24. 31, 18. 19. Hos. 2, 7. 9. 14. 18. Mi. 7, 1. 7—10. Hab. 3, 2. 7. 14. 16. 18. 19) [2]).

---

[1]) Sehr beliebt ist auch die Personification fremder Völker bei den Propheten, ich erinnere vor anderen an die der Chaldäer Hab. 2.

[2]) Man könnte versucht sein, auch Jo. 1, 6. 7. 19 so zu verstehn.

Natürlich findet diese Redeweise sich auch im öffentlichen Cultus. „Jahve ist meine Fahne“, heifst der Altar Ex. 17, 15 im Munde des *Volkes*. Um den Namen Jahve's sammeln sich die Stämme Israels zum Kampfe gegen den Feind. Wie das Volk beim Gottesdienst mit Du gesegnet wird (Num. 6, 22 ff.), so redet es seinerseits zu Jahve mit Ich. Das liturgische Formular Dt. 26, 3. 5 ff. 13 ff. ist ursprünglich nicht den Einzelnen, sondern der Gemeinde in den Mund gelegt [1]).

Mit dem gottesdienstlichen Gesange verhielt sichs ebenso. Dafs Hab. 3 die Gemeinde redet, wird allgemein anerkannt (vgl. bes. v. 14. 18. 19). Aber auch im Liede der Debora Jud. 5 (v. 3. 9. 13. 21) [2]) und in dem Liede Ex. 15 (v. 1. 2) ist Israel am Wort. Hierher gehören auch die prophetischen Stellen Jes. 12, 1. 2. 25, 1. Jer. 10, 23—25. Mi. 7, 7 ff., die z. Th. einen durchaus psalmartigen Charakter tragen; ferner Thren. 1, 11—22. 2, 11. 21. 22. cap. 3 [3]). Im Psalter Salomos redet sehr oft ein Ich, das

---

[1]) Im zweiten Tempel wurde die Formel freilich von jedem einzelnen Darbringer aufgesagt, resp. von einzelnen Gruppen. Die Erstlinge reiften nicht überall zu gleicher Zeit. Vgl. Mischna Bikkurim III, 7. Philonea ed. Tischendorf p. 69, 15 ff. und überhaupt Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II, S. 197. Maimonides wird im Irrthum sein, wenn er meint, dafs das ganze Volk die Worte im Chor recitirte. Aber damit verräth er das richtige Verständnifs, das auch Philo hat. Dieser läfst freilich die Einzelnen recitiren, setzt aber für Ich überall Wir.

[2]) Betr. v. 7 vgl. Reufs zur St. Bleek, Einleitung[4] S. 190 Anm. Kuenen, Onderzoek.[2] I S. 346.

[3]) Auch Thren. 3 bedeutet das redende Ich die Gemeinde. Zumeist wird hier in der 1. Pers. Sing. geredet, womit v. 40—47 die 1. Plur. wechselt. Nach der gegenwärtig herrschenden Erklärung handelt das Lied deshalb von den Leiden eines Einzelnen, die freilich mit den Schicksalen des ganzen Volkes zusammenhingen. Hierdurch entsteht aber der Eindruck des Wirrwarrs und der Langeweile, den das Lied gewöhnlich macht. In Wahrheit fehlt alles Individuelle. Nirgendwo wird gesagt, was der Einzelne besonders zu leiden habe. Die zahlreichen Bilder, in denen das Leiden des Redenden vorgestellt

überall die Gemeinde bedeutet (1, 1—3. 7. 2, 15. 16. 24. 30. 35. 3, 1. 5, 1. 3. 10. 8, 1. 3—7. 12, 1. 13, 1. 15, 1. 16, 1—12). Sollte das in den Psalmen Davids nie vorkommen?

Bemerkenswerth ist die grofse Freiheit, mit der die Personification angewandt wird. Wo die Sünde des Volks als Ehebruch und das Volk als eine Ehebrecherin vorgestellt wird,

---

wird (v. 1—16. 35. 36. 52—54), lassen uns hierüber völlig im Dunkeln. Deutlich ist nur, dafs er von Feinden verfolgt und verspottet wird (v. 35. 36. 52. 53. 58 ff. v. 14), was ebenso von der Gesammtheit gilt (v. 40—47). Mitten im Flufs der Gedanken, wo es sich um die Ursache der Noth handelt, tritt plötzlich die 1. Plur. ein, um nachher ebenso unerwartet wieder der 1. Sing. Platz zu machen. Jetzt klagt der Redende auch für seine Person über die Noth des Volkes und erfleht deren Aufhebung (v. 48—51), um dann ohne weiteres wieder auf seine individuelle Noth und Rettung zu kommen (v. 52 ff.), bei der er bis zum Schlufs verweilt. Zuletzt scheint hier doch alles darauf anzukommen, dafs *er* gerettet wird, *seinetwegen* soll Jahve die Heiden strafen und vernichten. Offenbar betrachtet der Redende *sein* Leiden als ein ganz besonderes und unvergleichliches, wie er v. 1 ff. nachdrücklich sagt. Wäre er nun von der Gesammtheit des Volkes verschieden, dann müfste er aber auch *sagen*, in wiefern sein Leiden ein eigenartiges ist. Da er das mit keinem Worte thut, so mufs er eben mit der Gesammtheit des Volkes identisch sein (vgl. 1, 12. 2, 13). Nun begreift sich sofort die endlose Häufung von Bildern, in denen das Leiden des Redenden geschildert wird, ohne dafs irgendwie concret gesagt würde, was ihm fehle. Es handelt sich um das allbekannte Unglück der Gesammtheit. Deutlich reden v. 22. 23 von Jahve's ewiger Gnade gegen Israel, das von ihm nicht auf ewig verworfen werden kann (v. 31). Es ist Israels Theil (v. 24). In Betracht kommt überhaupt die Gewifsheit, mit der der Redende seine Rettung erwartet (v. 32. 56 ff.). Dafs die Perfecta v. 56—58 auf die Zukunft gehn, beweist der dazwischen stehende Jussiv (v. 56) und die Imperative (v. 59. 63), sowie der Schlufs v. 64 ff. Dagegen ist v. 14 עַמִּים herzustellen, übrigens würde selbst עַמִּי der Annahme der Personification nicht im Wege stehn. Die Worte v. 27 bedeuten, dafs das Volk noch eine weite Zukunft vor sich sieht. Versteht man das Volk als das redende Subject, so gewinnt das ganze Lied bedeutend und zeigt, abgesehn von einigen kleineren Wiederholungen, einen wohl geordneten Gedankengang. Unbedenklich kann es dann mit den übrigen Klageliedern concurriren. Uebrigens ist die Deutung auf das Volk alt (vgl. z. B. Calov z. St.), neuerdings hat sogar Hupfeld ihr beigepflichtet (zu Ps. 38).

entsteht zuweilen eine consequent durchgeführte Allegorie. In anderen Fällen kommt es aber nicht dazu. Die Personification des wahren Israel wird Jes. 53 so weit getrieben, dafs Ewald meint, das Leiden eines einzelnen prophetischen Märtyrers liege der Schilderung zu Grunde. In Wahrheit stimmen die einzelnen Züge der Schilderung durchaus nicht zusammen. Der Leidende erscheint zuerst als ein Aussätziger, dann als ein Gerichteter. Der Hebräer hat auch in solchem Fall an dem bunten Wechsel der Bilder mehr Freude als an der Durchführung eines einzigen. Mit Thr. 3 verhält sichs ebenso. Entgegen den Gesetzen unserer Rhetorik wird ferner keine Rücksicht darauf genommen, ob die einzelnen Züge der Schilderung auf die Gesammtheit gedeutet werden können oder nicht. Man kann gar nicht ausdeuten, was Jes. 53 von der Beurtheilung gesagt wird, die Leiden und Tod des Knechts bei seinem Volke gefunden hatten. Ebenso steht es natürlich mit seinem Begräbnifs (v. 9) und dem Leibe seiner Mutter (49, 1. 5). Ueberhaupt aber gefällt man sich darin, die Person Israels oder Jerusalems so lebendig wie möglich vorzustellen. Nicht nur Seele und Geist (Jes. 26, 9. 53, 10 ff. 61, 10. Jer. 4, 31. Thren. 1, 16. 3, 17), sondern auch Fleisch und Bein (Hab. 3, 16. Thren. 1, 13. 3, 4), ja sämmtliche Körpertheile vom Scheitel bis zur Sohle (Jes. 1, 5. 6) werden ihr mit Vorliebe beigelegt. Vgl. z. B. Jud. 5, 9. Jes. 49, 2. 50, 4 ff. 53, 7. Jer. 4, 19. 31. 31, 19. Mich. 7, 10. Hab. 3, 16. 19. Thren. 1. 3 passim. Merkwürdig ist noch die Personification des *Landes* Juda Jes. 7, 20.

In vielen Fällen wird übrigens einfach Ich statt Wir gesetzt, ohne dafs von einer eigentlichen Personification die Rede sein könnte. An den Stellen Num. 20, 14 ff. 21, 22. Dt. 2, 29. Jud. 11, 19 wechselt deshalb ohne weiteres Wir mit Ich und umgekehrt. Es geschieht das mit derselben Leichtigkeit, mit der bei den Propheten und im Gesetz Du in Ihr und Er in Sie übergeht. Ebenso im

Psalter Salomos (2, 28. 8, 3. 30. 31. 33. 35. 36. 39. 13, 1—3, womit die oben angeführten Stellen zu vergleichen sind). Auch Mi. 7, 7 ff. entspricht dem Ich (v. 7—10) zuletzt ein Wir (v. 17—20).

Umgekehrt giebt es Fälle, wo das allgemeine Ich oder Du eigentlich in Wir oder Ihr übergehn *sollte*, aber weil einmal angenommen auch beibehalten wird. Oft beziehen nämlich Ich und Du sich zuerst auf die Gesammtheit, aber im Lauf der Rede treten an die Stelle der Gesammtheit die einzelnen Individuen, ohne daſs darum das Ich oder Du aufgegeben würde. Also kann ein allgemeines Ich oder Du in ein individuelles übergehn und umgekehrt. So z. B. im Dekalog von Ex. 20. Hier *müssen* die Sätze v. 12. 16. 17 individuell verstanden werden, während v. 2. 3 und danach auch v. 4. 5 zweifellos das Volk angeredet ist. In v. 10 liegt die Sache am Schluſs ebenso, aber vorher und in den übrigen Sätzen steht das Du individuell (vgl. auch Dillmann, Exod. Lev. S. 217 med.). Oefter hat so in demselben Verse das Du zuerst allgemeine und sofort darauf individuelle Bedeutung. Das ist eine unreine Redeweise. Ebenso heiſst es Ex. 23, 26 zu Israel: „Kein kinderloses und unfruchtbares Weib soll es in „Dir geben, die Zahl Deiner Lebenstage will ich voll „machen". Es sollte heiſsen: „Die Zahl Eurer Lebens„tage".

Aehnlich steht es mit dem Ich in Ps. Sal. 16. Die Gemeinde der Frommen dankt hier Gott, daſs er sie nur züchtigte, während er die Gottlosen vernichtete. Dabei aber bittet sie v. 7 ff. wie ein einzelner Frommer um Bewahrung vor den Sünden, die ihre Gegner ins Verderben stürzten; vgl. Ps. 141, 3 f. Hier wäre auch besser ein Wir eingetreten [1]).

[1]) Anders Wellhausen, Pharis. u. Sadd. S. 160.

Das Sonderbarste ist aber, daſs öfter bei Personification des Volkes statt Ich, Du, Er ein Wir, Ihr oder Sie auftritt. Es wird auf die Vielheit der Volksglieder übertragen, was allein von der Einheit des Volkes gesagt sein sollte. Jes. 46, 3. 4 sagt Jahve zum Volke: „Ihr, die ihr „(von mir) getragen seid vom Mutterleibe an, gehoben vom „Mutterschoſse an! Auch bis in (euer) Alter bin ich der„selbe (Gott) und bis zum grauen Haar will ich euch „tragen". Zu Grunde liegt hier die Personification des Volkes, das Jahve vom Beginn seiner Geschichte an gehegt und gepflegt hat und bis zuletzt hegen und pflegen will. Die Personification wird aber durchbrochen, indem das Volk nun doch nicht mit Du, sondern mit Ihr angeredet wird. Ebenso sagen die Israeliten Jer. 3, 24. 25: „Die Schande (d. h. der Baalsdienst) fraſs den Erwerb „unserer Väter von unserer Jugend an" d. h. so lange das Volk Israel besteht. Hos. 11, 3. 4 ist Efraim zuerst als ein Knabe und dann als ein arbeitender Stier vorgestellt, gleichwohl wird auch hier vom Volke im Plural geredet. Ez. 37, 11 sagen die Judäer: „unsere Gebeine sind ver„dorrt, unsere Hoffnung ist dahin, es ist aus mit uns". Israel gleicht einem längst verwesten Leichnam, dessen Auferweckung undenkbar ist. Dennoch reden die Judäer mit Wir. Dem entsprechend hat sich nun sogar die Darstellung in v. 1 ff. gestaltet, wo die Gebeine Israels durch die Gebeine der erschlagenen Israeliten ersetzt sind. Vgl. noch Ez. 33, 10. Hos. 6, 1. 2. Thren. 4, 18.

Hiernach ist es denn auch nicht zu verwundern, daſs Ich und Du im Zusammenhange desselben Stückes verschiedenen Umfang haben können. Hab. 3 scheint das Ich des Propheten (1, 2. 3. 12. 2, 1. 2) in das der Gemeinde überzugehn [1]). In einzelnen Fällen kann deshalb

---

[1]) Stade (diese Zeitschrift 1884 S. 157) hat mich nicht völlig davon überzeugt, daſs Hab. 3 andern Ursprungs ist als c. 1. 2.

auch das Ich des Dichters neben dem der Gemeinde auftreten.

Die hier kurz berührten Punkte verdienten eine nähere Erörterung, zu der es mir jetzt an Zeit fehlt. Indessen wird das Vorstehende für meinen gegenwärtigen Zweck genügen. Die hebräische Ausdrucksweise zeigt auch hier einen auffallenden Mangel an Präcision, der nicht nur aus der Unbeholfenheit der Sprache, sondern weiter aus der psychischen Anlage des Hebräers zu erklären ist. Mit der Lebhaftigkeit seiner Empfindung geht eine gewisse Unbestimmtheit der Auffassung überall Hand in Hand. Bei Entscheidung der Frage also, ob das Ich eines Liedes auf die Gemeinde gedeutet werden mufs, darf man unmöglich die Forderung stellen, dafs jeder einzelne Satz des betreffenden Liedes in seinem logischen Wortsinn unmittelbare Anwendung auf die Gesammtheit ertrage. Wenigstens werden wir uns auf *einzelne Fälle* gefafst machen müssen, wo das keineswegs so ist. Lassen sonst nur sichere Indicien ein Lied als Gemeindelied erkennen, so darf dieser oder jener mehr individuell klingende Satz uns daran nicht irre machen. Denn die Deutung des Ich auf die Gesammtheit will überall cum grano salis verstanden sein.

In Ps. 129 wird Israel ausdrücklich mit Ich redend eingeführt (v. 1), Hupfeld (zu Ps. 38) will aber die Deutung des Ich auf die Gemeinde nirgends zulassen, wo dieselbe nicht vom Dichter selbst mit dürren Worten verlangt werde [1]). Unzweideutig sind indessen Beispiele wie Ps.

[1]) Im Folgenden untersuche ich sämmtliche Psalmen, in denen ein Ich bedeutungsvoll auftritt. auf die Natur desselben. Während ich dabei aber weiterhin die betreffenden Psalmen einfach ihrer Reihenfolge nach bespreche, nehme ich hier zunächst einige Lieder vorweg. Denn einmal möchte ich vorläufig feststellen, dafs das Ich der Psalmen in einigen Fällen wirklich die Gemeinde bedeutet. Uebrigens aber liegt

74, 12. 44, 5. 7. 16. An ersterer Stelle heißt es : „Aber „Gott ist mein König von Alters her, der Rettungsthaten „vollführte inmitten der Erde". Hier kann das Ich (vgl. dagegen Wir v. 9) nur die von den Heiden verfolgte Gemeinde vorstellen. Denn erstlich handelt sichs um die Noth der Gemeinde. Zweitens ist Jahve der König Israels und nicht des einzelnen Israeliten. Endlich sagt das redende Ich, daſs Jahve sich von Alters her als sein König erwiesen habe. LXX hat dem Sinne nach richtig : *βασιλεὺς ἡμῶν*. — Ebenso findet sich Ps. 44, 5. 7. 16 neben sonst durchgängigem Wir ein Ich, das auf die Gemeinde bezogen werden muſs. Auch hier ist Jahve der König Jakobs (v. 5) und nicht um persönliche Schmach handelt sich's, sondern um die der Gemeinde (v. 16). Bei v. 7 ist zu beachten, daſs der ersten Person Singularis im Vordersatz die erste Pluralis im Nachsatz entspricht [1]).

In den genannten Fällen wechselt Ich mit Wir, es kommt aber vor allem auf die Lieder an, in denen überall ein Ich redet. Hierbei gehe ich von Ps. 6 aus. Ich thue das nicht deshalb, weil ich hier die Gegner am leichtesten zu überzeugen hoffte, vielmehr wird die Richtigkeit meiner Beurtheilung von Ps. 6 sich z. Th. erst bei Besprechung anderer verwandter Lieder mit voller Evidenz ergeben. Wohl aber tritt bei diesem viel discutirten Liede die Unzulänglichkeit der herrschenden Auslegung deutlich zu Tage und übrigens finden sich hier eine Reihe von Momenten vereinigt, die sonst meistens zerstreut auftreten.

---

mir daran, gewisse typische Fälle zusammenzustellen. — Man möchte für die folgende Untersuchung von vornherein eine gewisse Grenze fordern, sofern nämlich einige Lieder des Psalters nicht nur dem David beigelegt, sondern auch auf einen bestimmten Zeitpunkt seines Lebens zurückgeführt, also von der betr. Ueberschrift wenigstens individuell gedeutet zu sein scheinen. Die Erledigung dieses Einwandes verschiebe ich auf den Schluſs dieser Abhandlung.

[1]) Die Perfecta v. 8. 9 gehn m. E. auf die Zukunft.

Der hier Redende ist in grofser Noth, die seinen Untergang herbeizuführen scheint. Er kann diese Noth nur als Schickung des Zornes Jahves betrachten, der mit ihm wegen seiner Sünden ins Gericht gehen und ihn vernichten will. Aufs tiefste erschüttert ruft er Jahve um Gnade an, er möge seinen Diener retten, der dafür seinen Namen in der Welt verherrlichen will. Denn im Todtenreich preist Niemand den Jahve. Schon lange hat der Leidende geseufzt und geweint, er ist darüber matt geworden und seine Augen sind eingefallen. Was nämlich sein Leiden noch besonders bitter macht, ist der Gedanke, dafs sein Untergang der Triumph seiner gottlosen Feinde wäre. Gerade an diesem Punkte schlägt aber die Klage auf einmal in die Gewifsheit der Rettung um. Die bösen Feinde werden nicht Recht behalten, vielmehr wird Jahve den Leidenden retten, plötzlich werden die Gegner vom göttlichen Zorn getroffen werden.

Vor allen Dingen ist der hier Redende von Feinden verfolgt. Denn v. 8, wo die Klage ihren Höhepunkt erreicht, heifst es: „Eingefallen ist vor Gram mein Auge, „es ist gealtert wegen aller meiner Dränger“ [1]). Danach mufs das Leiden wenigstens hauptsächlich in Verfolgung bestehn. Hierin wird man dadurch bestärkt, dafs bei der Aussicht auf Rettung (v. 9—11) allein die bösen Feinde in Betracht kommen, nicht aber eine zu hebende Krankheit. Schliefslich ist der Wortlaut von v. 9—11 entscheidend. Beschämt müssen die Feinde zurückweichen, indem sie plötzlich erschrecken, d. h. sie werden plötzlich von einem schweren Schlage getroffen und damit nimmt das Leiden des Redenden ein Ende. Nun ist es aber mit der Verfolgung hier eine eigene Sache. Von Seiten der zahlreichen Verfolger droht dem Redenden nicht unmittelbar der Tod,

---

[1]) בכל־צוררי ist freilich sehr hart, man erwartet מכל.

er meint vielmehr an dem Kummer zu sterben, den sie ihm bereiten. Nur den Sinn können die Worte v. 8 haben. Obendrein sagt der Redende aber auch, er sei krank: „Sei mir gnädig, o Jahve, denn ich bin siech! Heile „mich, o Jahve, denn meine Gebeine sind erschrocken! „Und meine Seele ist sehr erschrocken und Du, o Jahve, „wie lange —?“ (v. 3. 4). Hier ist von Krankheit die Rede. Man kann dem nicht dadurch entgehn, dafs man *die einzelnen Ausdrücke* bildlich deutet. Das Verbum רפא kann freilich in übertragenem Sinne jede Art der Wiederherstellung bedeuten (z. B. Jer. 17, 14) und אמלל kann auch das Schmachten vor Kummer bezeichnen (Jer. 15, 9). Die Steigerung von v. 3 zu v. 4 zwingt auch nicht an leibliche Krankheit zu denken. Es ist der hebräischen Vorstellungsweise ganz entsprechend, dafs der Schrecken zuerst die Glieder und dann das Lebenscentrum, die Seele, ergreift. Gleichwohl wollen diese verschiedenen Momente *zu einem Gesammtbild* vereinigt sein und nicht einen blofsen Seelenzustand als vielmehr leibliche Krankheit schildern. Das verlangt die Analogie der übrigen Psalmen dieser Art (Ps. 22. 30. 38. 41. 102), wo überall feindliche Verfolgung und Krankheit neben einander stehn. Namentlich kommt Ps. 38 in Betracht, der in dieser Hinsicht für das Verständnifs von Ps. 6 mafsgebend sein mufs. Versteht man ferner v. 3 ff. nur vom Seelenzustand des Redenden, dann wäre bis zum Schlufs von v. 8 von seinem Leiden gar nichts gesagt. Man giebt denn auch meistens zu, dafs v. 3. 4 von Krankheit reden, versucht aber die Ausflucht, dafs die Krankheit nur Bild der Verfolgung sei. Indessen ist diese Annahme gänzlich unzulässig, so lange man das Ich des Liedes individuell deutet. Unmöglich kann die Verfolgung, die ein Einzelner leidet, unter dem Bilde einer Krankheit dargestellt werden und zwar so, dafs wir von der Verfolgung zunächst überhaupt gar nichts erführen und erst nachträglich merkten (v. 8—11), dafs es sich

eben nicht um Krankheit, sondern um Verfolgung handele. Jedem Dichter ist es doch um den vollen und unmittelbaren Ausdruck seiner Empfindung zu thun. Nur so kann er sich selbst genügen und auf andere wirken. Hier dagegen (und in einer ganzen Reihe ähnlicher Fälle) hätte der Dichter seine Lage aufs sonderbarste verschleiert und sich selbst den wunderlichsten Hemmschuh angelegt [1]). Vermuthlich ist es diese Einsicht gewesen, was Ewald bewog, allem anderen zum Trotz das Leiden des Dichters als wirkliche Krankheit zu betrachten. In der That bleibt nichts anderes übrig, wenn man das Ich persönlich versteht. Weiter mufs dann die Krankheit mit der Verfolgung in nächster Beziehung stehn und durch dieselbe verursacht sein. Furcht und Hoffnung, Klage und Jubel (v. 3—8. 9—11) müssen nothwendig einander entsprechen, das verlangt die gewaltige Leidenschaft, die das Lied bewegt. Man müfste sonst den hier geäufserten Empfindungen jede innere Wahrheit aberkennen. Ueberdies ist es deutlich, dafs die Niederlage der Feinde dem Redenden ebenso gewifs die Genesung bringt, wie der Kummer über die Verfolgung ihn todtkrank macht. Jedenfalls wäre der Redende, wenn er ein Individuum vorstellte, in einer höchst singulären Lage. Man müfste deshalb auch erwarten, dafs er ihre einzigartige Complication irgendwie darlegte. Sonderbarer Weise kehrt jedoch dieselbe räthselhafte Situation genau so in Ps. 13 wieder und ähnlich sind die vorhin genannten „Krankenlieder" alle. Soweit die Ausleger diese Schwierigkeiten überhaupt empfinden, helfen sie sich (wie z. B. Hupfeld) mit der Ausflucht, der Dichter meine es nicht ernst, wenn er von Todesgefahr rede. Wer ihm aber Uebertreibung zuschiebt, hat ihn offenbar nicht verstanden.

---

[1]) Natürlich ist es etwas ganz anderes, wenn Jeremia einmal (15, 18) die Endlosigkeit seiner Leiden mit einer unheilbaren Krankheit *vergleicht*. Da liegt die Bildlichkeit der Redeweise am Tage.

Thatsächlich kommt die herrschende Auslegung von Ps. 6 überall auf Rathlosigkeit hinaus.

Ein befriedigendes Verständnifs von Ps. 6 ergiebt sich dagegen, sobald man einsieht, dafs hier das verfolgte Israel redet. Es handelt sich um die gemeine Noth, die allen wohlbekannt ist; Jedermann weifs, was dabei in Rede steht. Deshalb kann sofort bildlich von ihr geredet werden, ohne dafs die bildliche Redeweise eine Verschleierung der Wirklichkeit wäre. Sie ist jetzt auch kein Hemmnifs für den unmittelbaren Ausdruck der Empfindung. Vielmehr entspricht die Personification nicht nur der Lebendigkeit, mit der die Gemeinde ihr Verhältnifs zu Jahve auffafst, sie ermöglicht auch die lebendigste Auffassung und Darstellung der Leiden der Gesammtheit. Sobald aber die Personification gegeben ist, ist auch das Bild gegeben. Das Leiden eines Einzelnen wird am anschaulichsten in der Krankheit; wie beliebt es war, Israels Leiden als Krankheit vorzustellen, weifs Jeder aus den Propheten [1]). Aus der Personification der Gemeinde begreift sich sodann der Mangel an Anschaulichkeit in der Schilderung, das Ineinanderfliefsen von Sache und Bild, Verfolgung und Krankheit. Auch v. 8 wird so verständlich. Die Gemeinde erliegt nicht überall dem Schwert ihrer Verfolger, unter dem Druck der Heiden und der Gottlosen meint sie vielmehr hinzusiechen. Freilich mufs nun auch v. 7 zur Personification gehören [2]).

In Betracht kommt ferner die nahe Verwandtschaft von v. 2 mit Jer. 10, 24, wo ebenfalls die Gemeinde redet.

---

[1]) Jes. 1, 5. 6. 17, 11. 33, 24. 53, 3 ff. Hos. 5, 13. Thren. 1, 13.

[2]) Von apologetischer Seite hört man zuweilen die Frage, wie doch Jes. 53, wenn dort das wahre Israel gemeint wäre, überhaupt verstanden werden konnte. Diese Frage ist wohl begründet und allein in Psalmen wie diesem und vielen anderen kann man eine befriedigende Antwort finden.

Auch erscheint jetzt v. 6 in einem völlig anderen Lichte. Mit dem Untergange der Gemeinde würde das Lob Jahves auf Erden ein Ende haben — deshalb soll und mufs Jahve die Gemeinde erhalten [1]). An dem Lobe eines einzelnen Frommen kann ihm soviel nicht liegen. Schon aus diesen Gründen mufs Rosenmüller Recht gegeben werden, wenn er für Ps. 6 die Deutung erneuert, die bereits Aben Ezra zur Wahl stellt.

Wichtig ist aber auch der plötzliche Uebergang von der fast verzweifelten Klage zur Gewifsheit der Rettung. Wie sollen wir es uns vorstellen, dafs ein Einzelner, mag er nun krank oder von Feinden verfolgt sein, mitten in der Verzweiflung plötzlich in sich selbst die völlige Gewifsheit findet, dafs Jahve ihn retten werde? Es handelt sich hier freilich um seelische Vorgänge, die sich einer zureichenden Erklärung schliefslich entziehen. Inzwischen kehrt diese Erscheinung ähnlich in manchen anderen Psalmen wieder [2]) und deshalb mufs hier wie anderswo nach ihren Vorbedingungen gefragt werden. Die Ausleger machen sich hierum zu wenig Sorge und wo sie die Frage überhaupt stellen, thun sie sie sofort mit Gewaltstreichen ab, die kaum einer Widerlegung bedürfen. Nur so kann ich es bezeichnen, wenn man vermuthet, der zuversichtliche Schlufs sei erst beigefügt, nachdem die Rettung eingetreten

---

[1]) „Ich werde nicht sterben, sondern leben und die Thaten Jahves verkündigen". So sagt, wie auch Ewald zugiebt, 118, 17 *die jüdische Gemeinde.* Die Verkündigung der Gröfse Jahves ist ihre geschichtliche Aufgabe, in deren Lösung sie unersetzlich ist. Im Grunde ist es dasselbe wie das Verbum Dei manet in aeternum (Jes. 40, 8). Vgl. noch 115, 16 ff. 26, 6 ff. 30, 10. 13. 57, 10. 71, 17. 88, 11 ff. 89, 2. 104, 33. 34. 145, 21. Bis einst die Weltherrschaft Jahves in anderer Weise offenbar wird, thront er über den Lobliedern Israels (22, 4).

[2]) 7, 15 ff. 13, 6. 22, 22 ff. 26, 12. 27, 13. 28, 6 ff. 31, 6. 8 ff. 22 ff. 41, 13. 14. 56, 13 f. 57, 7 ff. 69, 31 ff. 86, 12. 13. 116, 8 f. 16. Vgl. auch Ps. Sal. 5, 18—22.

war [1]), oder auch annimmt, der Dichter vergegenwärtige sich nach der Rettung das Gebet, das die Rettung erflehte, und stelle ihm zugleich seinen Erfolg und den Dank für die Rettung an die Seite [2]). Im ersteren Falle wird die zweifellose Einheit dieser Lieder preisgegeben, im letzteren ihre ebenso zweifellose Lebenswahrheit. Sie entstammen der Noth und Gefahr und ebenso absichtlich wie naturwahr treten Verzweiflung und zuversichtliche Hoffnung einander gegenüber. Deshalb mufs man fragen: konnte der Einzelne angesichts drohender Todesgefahr mit derartiger Zuversicht auf Rettung hoffen, wie das in diesen Psalmen geschieht? Im Allgemeinen sind solche Ansprüche des Individuums im A. T. nicht sehr berechtigt und die zuversichtliche Erwartung ihrer Erfüllung unerhört. Um das zu verstehen, müfste man annehmen, dafs der Tod des Redenden an sich den Untergang der guten Sache und den Triumph der Gottlosigkeit bedeutete. Aber das ist bei einer Einzelperson nicht leicht vorstellbar und der Redende sollte dann doch irgendwie andeuten, dafs und weshalb er soviel für Jahve werth sei. Statt dessen sagt er nur indirect, dafs er Jahve für seine Rettung preisen würde (v. 6) und übrigens fühlt er sich um seiner Sünden willen als Gegenstand des göttlichen Zorns (v. 2). Man hat freilich diesen Psalm und einige andere verwandte dem Jeremia [3]) beilegen wollen, vielleicht in dem unbestimmten Gefühl, dafs solche Ansprüche nur aus ganz aufserordentlichen Verhältnissen begreiflich seien — aber, um von anderem zu schweigen — wo wäre in diesen Psalmen das eigenthümliche prophetische Berufsbewufstsein Jeremia's zu finden, auf dem allein solche Ansprüche beruhn könnten?

---

[1]) So Ewald zu Ps. 28. 31.

[2]) So selbst Olshausen zu Ps. 28. 31.

[3]) Vgl. Jer. 20, 13. Es fragt sich aber auch noch, ob *diese* Worte nicht ex post *geschrieben* sind.

Dagegen ist dies Schwanken zwischen Verzweiflung und Zuversicht für das israelitische oder vielmehr jüdische Gemeinbewufstsein characteristisch. Immer wieder möchte die Gemeinde unter dem Druck der Schuld und des göttlichen Zornes verzagen, immer wieder erscheint ihr stets neues Unglück die Endlosigkeit des göttlichen Zornes zu beweisen, der sie zuletzt vernichten will, und dabei steht doch die Gewifsheit der messianischen Zukunft und also auch der immer neuen Rettung der Gemeinde unerschütterlich fest. Diese beiden gegensätzlichen Stimmungen liegen im jüdischen Bewufstsein dicht neben einander. Sie treten hier und oft nur scheinbar unvermittelt einander gegenüber, in Wahrheit ist überall die eine von der anderen bedingt. So oft auch die Gemeinde von den Gottlosen oder von der Heidenwelt verschlungen zu werden scheint, als ob Jahve sie um ihrer Sünden willen vertilgen wollte, zuletzt können die gottlosen Feinde nicht triumphiren, die Gemeinde Jahves mufs erhalten bleiben: „Weicht von mir alle ihr Uebelthäter!" Ob hier die Gottlosen (vgl. 139, 19) oder Heiden gemeint sind, bleibt unklar.

Könnte bei Ps. 6 bezüglich des Verhältnisses von Krankheit und Verfolgung noch irgend ein Zweifel bestehn, bei Ps. 38 ist jeder Zweifel ausgeschlossen und damit gewinnt die oben begründete Erklärung von Ps. 6 noch gröfsere Sicherheit. Der hier Redende fühlte sich von Gottes Zorn getroffen, der ihn gezüchtigt und seine Pfeile auf ihn abgeschossen hat. An seinem Leibe ist nichts mehr heil, seine Striemen stinken und eitern (v. 2—6. 8). Sein Leiden erscheint geradezu als Aussatz, seine Angehörigen und Freunde meiden ihn deshalb (v. 12). Nachher ist aber von Krankheit kaum noch die Rede (v. 18), vielmehr wird der Redende von grausamen Feinden geschmäht und verfolgt, die ihn gern zu Fall bringen möchten (v. 17. 18), ihm mit List und Trug beizukommen suchen (v. 13. 20) und nach seinem Leben trachten (v. 13). Man

fragt billig, weshalb doch der von aller Welt verlassene Mann noch mit Lüge und Heimtücke verfolgt wird, weshalb seine Feinde ihm, dem hoffnungslos Kranken, ans Leben wollen. Diese Frage ist um so nothwendiger, weil es sich mit Ps. 41 genau ebenso verhält. Dazu kommt, dafs die Klagen zumeist (v. 3—12) von der Krankheit reden (vgl. dag. v. 13), während bei der Bitte um Rettung nur die Feinde ins Auge gefafst werden (v. 14—23) [1]. Man sieht sich somit auch hier zu der Annahme gedrängt, dafs die Krankheit eben nur Bild des Leidens ist, das in Wahrheit in Verfolgung besteht. Hitzig, der seinerseits den Jeremia für den Verf. hält und die Schläge v. 3 ff. unerschrocken auf Jer. 20, 2 bezieht, läugnet mit Recht, dafs Verfolgung, die ein Einzelner erleidet, in solcher Weise allegorisirt werden könne. Diese Einsicht führt aber nothwendig zu dem Schlufs, dafs die Gemeinde redet. Die Verwandtschaft von v. 4 ff. mit Jes. 1, 5 f., von v. 14 f. mit Jes. 53, 7 und von v. 12 mit Jes. 53, 3. 4 liegt auf der Hand. Schon das Targum und später Raschi haben das Lied auf die Gemeinde bezogen.

Auch bei Ps. 22 gelangt man zu keinem befriedigenden Verständnifs, so lange man in dem redenden Subject ein Individuum sucht. Unlösbar erscheint dann der Contrast, in dem der erste Theil des Liedes (v. 2—22) mit dem zweiten (v. 23—32) steht. Dort ist es mit dem Redenden aufs äufserste gekommen, er ist dem Untergange nahe (v. 16. 21) und fleht um schleunige Rettung — hier schlägt plötzlich mitten in v. 22 der ängstliche Hülferuf in die zuversichtliche Erwartung der Rettung um [2]) und sofort verspricht er nicht sowohl seinen Dank für die

---

[1]) Hierin gleicht das Lied durchaus dem 6. Psalm.

[2]) עניתני kann natürlich nur Perf. proph. sein. Einen Precativ giebts im Hebräischen nicht. Vgl. A. Müller in Guericke's Zeitschrift 1877 S. 199 ff.

Rettung (v. 23. 26) als er ihn vielmehr schon abstattet. Der ganze Same Jakobs soll den Jahve für die Rettung des Redenden loben (v. 24. 25). Das höchste Glück wird Israel zu Theil (v. 27) und alle Heiden bekehren sich zu Jahve, der seine Weltherrschaft aufrichtet (v. 28—30). Alle zukünftigen Geschlechter werden ihm dienen und ihn für den Erweis seiner Gerechtigkeit preisen (v. 31. 32) [1]). Wohin verliert sich der Dichter! Woher dieser plötzliche und völlige Umschlag seiner Stimmung? Unmöglich kann der letztere mit Calvin daher erklärt werden, daſs die Rettung eben schon eingetreten sei. Woher dann aber eine solche Gewiſsheit der Rettung, daſs der Redende sich selbst darüber fast schon vergessen und von der Zukunft Israels und der Bekehrung der ganzen Welt mit soviel Worten reden kann [2])? Nun ist die Rettung des Redenden offenbar für ganz Israel von der gröſsten Bedeutung, deshalb soll das ganze Volk den Jahve dafür ehren und fürchten (v. 24. 25). Vor der Hand liegt es, auch v. 31. 32 dahin zu verstehn, daſs eben hierfür Jahve in alle Zukunft gepriesen werden soll. Ueberdies handelt es sich v. 27 um die messianische Zukunft, das messianische Glück Israels beweist den Heiden die alleinige Gottheit Jahves (v. 28) [3]). Die Rettung des Redenden ist aber nicht nur ein Angeld auf die Erfüllung der Zukunftshoffnung, sie

---

[1]) Offenbar richtig hat man v. 32 יבאו zu v. 31 gezogen und v. 30 conjicirt אך לו ישתחוו. Man möchte weiter aber für דשני lesen ישבי und ונפשו לא חיה als falsche Glosse zu יורדי עפר (hier = Sterbliche, nicht = Verstorbene) streichen.

[2]) Ewald: „Eine nahe Aussicht, zu der sich der Dulder zu er„heben wagt, führt ihn weiter zur entfernteren, diese wieder durch „sich selbst zu noch entfernteren und höheren."

[3]) Es ist durchaus willkürlich, wenn Hofmann und Hupfeld den engen Zusammenhang von v. 28 ff. mit dem Vorhergehenden läugnen und in diesen Versen nichts als eine weitere Lobpreisung Jahves sehn wollen.

steht damit vielmehr in thatsächlichem Zusammenhang. Denn augenscheinlich geht die Rede v. 27 in gleichem Tenor fort, ein Uebergang zu einem entfernteren Gegenstand ist nicht zu erkennen. Verständlich wird der Gedankengang in v. 23—32 nur dann, wenn das redende Ich die Gemeinde ist. Gerade in Nothzeiten war die messianische Hoffnung in der Gemeinde lebendig, je gröſser die Noth war, um so viel näher erschien die messianische Zukunft. Wie dagegen die Rettung eines einzelnen Märtyrers die unmittelbare Nähe der messianischen Zeit bedeuten könne, ist schwer abzusehn. In einer Lage Jeremias (Jer. 37), aus der Hitzig das Lied begreifen möchte, versteht man, abgesehn von allem andern, diese Erwartung durchaus nicht, und wie ein unbekannter Dulder, der im Exil unter den Heiden lebte, sich selbst eine solche Bedeutung hätte beilegen sollen, bleibt unerfindlich trotz aller Worte, die Ewald hierfür aufbietet. Auch bleibt so die plötzlich auftretende Gewiſsheit der Rettung unerklärlich. Nur die Gemeinde kennt eine derartige Gewiſsheit, für den Einzelnen müſste dieselbe in ganz bestimmter Weise motivirt sein. Statt dessen sagt der Redende nichts von seinem besonderen Verhältniſs zu Gott, er sagt auch nichts von seiner Schuld oder Unschuld. Erst hinterdrein bezeichnet er seine Feinde als Uebelthäter (v. 17 vgl. v. 13) und seine Rettung als einen Erweis der göttlichen Gerechtigkeit (v. 32), sonst redet er nur von seinem Gottvertrauen. *Das Gemeinbewuſstsein bedarf eben keiner näheren Darlegung.*

Uebrigens finden sich auch sonst Andeutungen genug, die auf das m. E. allein richtige Verständniſs hinweisen. In v. 4—6 erinnert der Redende an die wunderbaren Rettungen, die das Volk Israel von Alters her erfahren hat und wofür die Loblieder Israels den Jahve preisen, und hält damit vorwurfsvoll sein Elend zusammen. Darf ein Einzelner seine persönliche Sache in solcher Weise mit

der Sache Israels auf eine Stufe stellen? Zudem klingen die Ausdrücke v. 7 an Jes. 41, 14. 52, 14. 53, 3 an. Bemerkenswerth ist ferner die Undurchsichtigkeit der Schilderung v. 13—22. Trotz vieler Worte und Bilder bekommt man keine klare Vorstellung von der Lage des Redenden, von der Wirkung der Verfolgung auf ihn. Die Ausleger sträuben sich mit Recht dagegen, v. 19 wörtlich zu verstehn, aber bei v. 15. 16. 18 ist das ebensowenig angängig. Soll man denn wirklich annehmen, der Verfolgte sei vor Kummer abgemagert und deshalb der Spott seiner Feinde? Vielmehr liegt hier wiederum das *Bild* der Krankheit vor. Bei v. 15. 16 möchte man an die Angst denken, die ein von wilden Thieren Verfolgter empfindet, aber auch hier spielt offenbar das Bild der Krankheit hinein. Jedenfalls erscheint es widersinnig, daſs ein Einzelner die Wirkung der erlittenen Verfolgung in solcher Art als Krankheit *schildern* sollte, wie das hier der Fall wäre. Oder will man auch hier an *wirkliche* Krankheit denken, die durch die Verfolgung herbeigeführt wäre? Diese Unklarheit der Schilderung, womit der Mangel an stetigem Gedankenfortschritt hier (v. 13. 14. 17. 21. 22. — v. 15. 16. 18. 19. — v. 12. 20) und im zweiten Theile (v. 23. 26. — v. 24. 25. 27) zusammenhängt, bedarf der Erklärung, und das um so mehr, als sie mit groſser Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung gepaart ist. Ich darf mich hier wohl auf den unbefriedigenden Eindruck berufen, den dieser Psalm bei der herrschenden Auffassung jedem Leser hinterläſst. Eine Erklärung ergiebt sich allein bei der Annahme, daſs hier eine Personification der Gemeinde vorliegt. *Die Personification führt nothwendig zur Verwischung aller concreten Umstände, sie verursacht Farblosigkeit und Verschwommenheit der Darstellung und muſs deshalb auch einen begabten Dichter unsicher machen.* Indessen ist so die Zerflossenheit vieler Lieder dieser Art zu erklären.

Schon Raschi und Kimchi haben den 22. Psalm auf die jüdische Gemeinde (und ihre Leiden im Exil) bezogen, neuerdings hat zuerst Rosenmüller diese Deutung wiederaufgenommen. Hupfeld weiſs dagegen nur einzuwenden, daſs der Redende v. 23. 26 zwischen sich und anderen Jahvedienern unterscheide. Aber bei der zweifellos nachexilischen Entstehung des Liedes erledigt sich dieser Einwurf schon damit, daſs Noth und Rettung zunächst natürlich nur die Gemeinde in Judäa betrafen, nichtsdestoweniger aber die Judenschaft der ganzen Welt angingen. Uebrigens sieht man nicht ein, weshalb die Gemeinde nicht zwischen sich selbst und ihren Gliedern unterscheiden könnte. Israel ist verschieden von den Israeliten (Hos. 1. 2) und Rahel von ihren Kindern (Jer. 31, 15 ff.) [1]. Dagegen sind v. 10. 11 nach Jes. 49, 1 zu verstehn.

Ps. 23 wird vom Targum auf Israels Wanderung durch die Wüste und auf das Exil bezogen und in der That kann als Subject des Liedes wohl nur die Gemeinde verstanden werden. Auſser Olshausen nimmt freilich Niemand Anstoſs daran, daſs nach der herrschenden Auslegung der Einzelne sich hier als ein einzelnes Schaf vorstellen soll, das Jahve als Hirt weide. Aber der Hirt weidet nicht einzelne Schafe, sondern eine Heerde und Jahve heiſst sonst überall der Hirte Israels und Israel Jahves Heerde [2]. Nur einmal heiſst es im Munde Jakobs, daſs Jahve ihn geweidet habe (Gen. 48, 15), aber Jakob war kein Einzelner und übrigens ist er das Volk in nuce. Ferner soll

---

[1]) Vgl. sonst 68, 27. 149, 1 sowie 26, 12. 35, 18. 27. 40, 4. 10 f. 66, 16. 69, 7. 33. 109, 30. 116, 14. 18. 142, 8. Ferner gehören hierher 51, 10. 106, 4. 5, auch 11, 1 u. s. f.

[2]) Vgl. z. B. Gen. 49, 24. Jes. 40, 11. Jer. 31, 10. Ps. 80, 2. 28, 9. Ez. 34, 14 ff. sowie Jes. 63, 11. Jer. 23, 1 ff. Ez. 34. Mi. 7, 14. Zach. 9, 16. Ps. 74, 1. 79, 13. 95, 7. 100, 3. Bekanntlich bedeutet das Verbum רעה öfter herrschen (z. B. 2 Sam. 5, 2. Mi. 5, 3) und „Hirt“ steht bei den Propheten sehr gewöhnlich für „König“.

Jahve *um seines Namens willen* den Redenden beglücken (v. 3). Nun sagt freilich Deuterojesaja einmal, Jahve habe jedes einzelne Glied seines Volkes zu seiner Ehre geschaffen und deshalb müsse er jeden einzelnen Juden befreien, der in die Heidenwelt verschlagen sei (Jes. 43, 7). Aber einem derartigen Postulat Deuterojesajas entsprach keineswegs das Bewuſstsein und der Anspruch der einzelnen Frommen. Jahves Ehre haftete am Volke, in Israels Schicksalen muſste seine alleinige Gottheit offenbar werden, nicht aber im Ergehen der Individuen [1]). Auch der Schluſs v. 5. 6 ist nur dann recht verständlich, wenn die Gemeinde redet. Die Gemeinde weiſs sich als Jahves Schützling, Gast und Hausgenossen, sofern sie in Jahves Lande wohnt und zum Tempel Zutritt hat. Hierin hat sie nicht nur die Gewähr der göttlichen Gnade, vielmehr erscheint alle Gnade Jahves als hierin einbegriffen. Das Wohnen im heiligen Lande und in der Nähe des Tempels bedeutet für die Gemeinde das Heil in seinem ganzen Umfang, die Vertreibung von hier die Verstoſsung und Vernichtung der Gemeinde. Einstmals war es ihr so ergangen, aber nie wieder sollte es dahin kommen. Was ich Stud. u. Krit. 1884 S. 720 ff. hierüber ausgeführt habe, bedarf in sofern der Correctur, als ich in der Anwendung dieser Vorstellung auf die Einzelnen zu weit gegangen bin (a. a. O. S. 723). Wohl war der Tempel wie für die Gemeinde so auch für den Einzelnen von höchster Bedeutung (Ps. 122), aber schwerlich konnte der Einzelne sich so als Jahves Gast und Hausgenossen und Jahve als seinen Wirth, Patron und Hausherrn betrachten, wie das hier und an anderen Stellen geschieht. So vertraut stand nur die Gesammtheit,

[1]) Vgl. Jos. 7, 9. 1 Sam. 12, 22. Jes. 48, 9. Jer. 14, 7. 21. Ez. 20, 9. 14. 22. 44. Ps. 79, 9. 106, 8. 115, 1 sowie Ex. 9, 16. 2 Sam. 7, 26. Jes. 64, 1. Ez. 36, 20. 23 u. a. St. Danach sind aber auch die Stellen Ps. 25, 11. 31, 4. 109, 21. 143, 11 zu beurtheilen.

nicht aber der Einzelne Jahve gegenüber. Ferner konnte der Einzelne im Allgemeinen sehr wohl fern vom Tempel leben und umgekehrt schützte ihn die Nähe des Tempels keineswegs vor aller Noth. Dagegen wäre die Vertreibung der Gemeinde von der heiligen Stätte das Ende der Religion gewesen. Hierauf ist der so oft wiederkehrende Ausdruck der Freude, beim Heiligthum bleiben zu dürfen, und die Bitte um Erhaltung dieses höchsten Glückes zu beziehen [1]). Die Bewirthung, von der hier die Rede ist, wird deshalb auch nicht den Lebensunterhalt des Einzelnen, sondern den dem ganzen Volke bescheerten Erntesegen bedeuten (Ps. 36, 9. 65, 5). Endlich gewinnen nun die Worte נגד צררי v. 5 einen besseren Sinn. Nicht ein kleinlicher Seitenblick auf diese und jene Privatfeindschaft spielt in diesen herrlichen Ausdruck des Gottvertrauens hinein. Gemeint sind vielmehr die Gottlosen oder die Heiden, von denen die Gemeinde unaufhörlich bedroht ist: all ihre Bosheit kann die Gnade Jahves gegen sein Volk nicht abschneiden [2]).

Wenn überhaupt ästhetische Gründe keine kritischen sind, für die Exegese kommen die ersteren doch in Betracht, sofern es sich um die innere Harmonie der Stimmung handelt. Es ist wahr, daſs der Feindeshaſs im A. T. eine groſse Rolle spielt und auch der Haſs gegen persönliche Feinde und die Freude über ihren Untergang oft nicht als im Widerspruch mit der Frömmigkeit empfunden wird (vgl. z. B. Jes. Sir. 25, 7). Gleichwohl ist den

---

[1]) 5, 5 ff. 15, 1. 16, 11. 24, 3. 27, 4 ff. 31, 21. 36, 8 ff. 41, 13. 51, 13. 52, 10. 61, 5. 65, 5. 84, 5. 91, 1. 92, 14. 102, 29. 132, 13 ff. 140, 14.

[2]) Daſs bei Personification der Gemeinde auch von ihrer Lebensdauer die Rede ist (v. 6), macht keine Schwierigkeit. Ein ewiger Bestand der Gemeinde ist nicht selbstverständlich. Vgl. 27, 4. 31, 11. 63, 5. 102, 4. 104, 33. 116, 2. 146, 2 und besonders 102, 24 f.

Psalmen in dieser Hinsicht vielfach Unrecht widerfahren, indem man auf persönliche Verhältnisse bezog, was in Wahrheit die Gemeinde und ihren Gegensatz gegen die Gottlosen und die Heiden betrifft. Am deutlichsten ist das bei Ps. 30. Redet hier ein Einzelner, dann kann dies Lied nur als Dank für die Rettung aus tödtlicher Krankheit verstanden werden und die Krankheit hier so wenig wie anderswo (vgl. oben zu Ps. 6) Bild einer Verfolgung sein, die ihn betroffen hätte. Aufs äufserste war es mit ihm gekommen, schon sollte er ins Todtenreich hinabsinken, als Jahve ihn ins Leben zurückrief und ihn heilte (v. 3. 4. 9. 10). Aber welch ein widerwärtiger Contrast entsteht nun! Auf der einen Seite die aufrichtigste Einsicht in die innere Nothwendigkeit des schwersten Leidens, das den Redenden einer falschen Sicherheit entrifs (v. 7), das freudigste Gottvertrauen (v. 6), der herzlichste Dank für die erfahrene Rettung, das Bewufstsein, dafs das neugeschenkte Leben allein dem fortwährenden Lobe Gottes gewidmet sein könne (v. 13) — und auf der anderen Seite ginge der Dank gegen Gott doch zuerst dahin, dafs die Schadenfreude eines persönlichen Feindes, der einen tödtlichen Ausgang der Krankheit erwartete, vereitelt sei (v. 2). Ein solches Verständnifs mufs seiner inneren Unwahrheit wegen abgelehnt werden. Thatsächlich redet aber die Gesammtheit der Frommen, die denn auch v. 5 zum Dank gegen Gott aufgerufen wird. So hat auch die jüdische Gemeinde das Lied verstanden (s. o. S. 53). Nun ist die Krankheit wirklich nur Bild der Verfolgung, welche die Gemeinde von ihren Feinden erlitt. Sie dankt Gott dafür, dafs er die gottlose Welt nicht triumphiren liefs [1]).

[1]) „Züchtige Du uns nach Deinem Willen, aber den Heiden gieb „uns nicht preis! Denn wenn Du die Pest sendest, so giebst Du ihr „unseretwegen Auftrag, weil Du barmherzig bist und nicht zürnst, um „uns zu vernichten“ (Ps. Sal. 7, 3. 4). Die Heiden wollen überall die

Jahve hat sie aber auch deshalb gerettet, damit sie nun um so mehr ihrer geschichtlichen Aufgabe, das Lob Jahves in der Welt zu verkünden, sich widme (v. 13 vgl. dag. v. 10).

Daſs in Ps. 9 (v. 2—5. 14. 15) das redende Ich die Gemeinde bedeute, sagt schon Pseudo-Hieronymus z. St.: iste psalmus totus in persona ecclesiae per prophetam de Antichristo cantatur. Unter den Neueren hat dagegen allein Ewald dies eingesehn. Evident ergiebt sich das Subject des Psalms, sobald man den Sinn des Ganzen richtig versteht, und hier ist De Wette auf halbem Wege stehn geblieben [1]).

Gemeinde vernichten, aber weiter kommt folgendes in Betracht. Pest und Hungersnoth sind Schickungen der Gottheit und *müssen* als solche verstanden werden, aber durch die Verfolgung von Seiten der Heiden wird immer wieder die Macht Jahves und die Wahrheit des Glaubens in Frage gestellt. Aehnlich steht es mit der Unterdrückung der Frommen durch die Gottlosen. Umgekehrt ist es aber auch ein Triumph des Glaubens, wenn die Verfolger der Gemeinde schlieſslich unterliegen. Damit beweist Jahve erstlich seine Macht und zweitens seine Gnade gegen Israel. Auch in letzterer Hinsicht sind solche Erweise von Zeit zu Zeit unentbehrlich; vgl. 41, 12. Denn die Noth besteht eigentlich fortwährend. *Deshalb spielt der Gegensatz gegen die Heiden und die Gottlosen in den Psalmen eine so groſse Rolle, während von anderen Leiden der Gemeinde wenig die Rede ist.*

[1]) Bekanntlich bildeten Ps. 9. 10 ursprünglich Einen alphabetischen Psalm, in dem das Alphabet mit jedem Distichon fortschritt. Erhalten ist der alphabetische Character bei den Distichen mit אבג . . וזחטי . ל קרשת . . . . . ., während bei den übrigen Distichen der alphabetische Anfang zerstört ist, was bei absichtlicher Umarbeitung des Originals oder auch bei einer Restauration nach zufälliger Verstümmelung geschehen sein kann. Wie stark diese Bearbeitung im Uebrigen eingegriffen haben mag, ist schwer zu sagen. Olshausen meint, daſs sie sich auch auf die übrigen Distichen erstreckt habe. Er vermuthet auch, daſs der Unterschied von Ps. 9 und 10, sofern hier die Bitte und dort der Dank vorwiegt, vielleicht erst durch die Bearbeitung entstanden sei. Indessen erklärt sich jener Unterschied anderweitig. *Ich habe oben die Verszahlen aus den Distichen, deren alphabetischer*

Höchst auffällig ist in Ps. 9. 10 der stetige Wechsel des Dankes für erfahrene Hülfe und der Bitte um solche. Ewald setzt das Lied in die Zeit von Ninives Zerstörung und bezieht auf dies Ereigniſs den hier ausgesprochenen Dank für Jahves richterliches Einschreiten, während er die Bitten um Rettung aus der damaligen Ueberschwemmung Palästinas durch die Aegypter und der in eben jener Zeit (unter Jojakim) in Jerusalem herrschenden Gottlosigkeit erklärt. Auſser De Wette verstehn sämmtliche Ausleger das Lied dahin, daſs es theils Dank für eine vor kurzem erfolgte Rettung und zugleich Bitte um weitere Hülfe sei. Bei dieser Auffassung hinterläſst das Lied den Eindruck heillosen Wirrwarrs. Wie ist der helle Jubel 9, **2**. **3**. **12** mit der flehentlichen, fast verzweifelten Bitte 9, **10**. **11**. 20. 21. 10, **1** ff. **12**. **13** zu reimen? Wie ist es zu verstehen, daſs Jahve sich jetzt eben auf seinen Stuhl gesetzt und Gericht gehalten hat (9, **5**), wenn anderseits sein Gericht ein zukünftiges ist und sein Stuhl erst bereit steht (9, 8. 9)? Hielt Jahve mitten in seinem Werke inne? Einerseits ist's mit den Heiden (9, **6**. **7**. **16**. 10, **16**) und den Gottlosen (9, **6**. **17**) völlig und für immer zu Ende und die Noth vorüber (9, **13**), anderseits ist ihre Niederwerfung Gegenstand der Hoffnung (9, **10**. **11**). Auf ewig darf Jahve die Gemeinde nicht im Stich lassen (9, 19), endlich soll er der furchtbaren Verfolgung ein Ende machen, den Trotz der Gottlosen (9, **18**. 10, **1**. 2—11. **12**. **13**. **15**) und der Heiden brechen (19, **18**. 20. 21. 10, **18**). Vgl. noch 9, **13** mit 9, 19. 10, 11. **12**. Nirgendwo ist ein Uebergang vom einen zum andern zu entdecken, der Dichter fällt vielmehr beständig vom einen ins andere,

---

Character erhalten ist, *fett drucken lassen.* Man wird daraus sehen, daſs die sicher überarbeiteten Verse sich ihrem Sinne nach von den anderen gar nicht unterscheiden, also auch der Sinn des Ganzen von der Bearbeitung schwerlich alterirt ist.

nur dafs Ps. 9 das eine und Ps. 10 das andere vorwiegt, auch handelt Ps. 9 mehr von den Heiden, Ps. 10 mehr von den Gottlosen. Zudem sind die bereits vernichteten Feinde schlechtweg איבים (9, 4. 7), שנאים (9, 14), גוים (9, 6. 16), רשע (9, 6. 17) und ebenso die noch zu vernichtenden גוים (9, 18. 20. 21), לאמים (10, 9), אנוש (9, 20. 21. 10, 18), רשע (9, 18. 10, 1. 3. 4. 13. 15), רע (10, 15). Man beachte vor allem die Folge von 9, 16. 17. 18. In Wahrheit ist überall von dem zukünftigen Weltgericht die Rede, wo Jahve der Herrschaft der Heiden in der Welt und der Herrschaft der Gottlosen in der Gemeinde ein Ende machen wird. Sein Kommen steht einerseits dem Glauben fest, anderseits ist es Gegenstand des sehnlichsten Verlangens, beides liegt im jüdischen Gemeinbewufstsein unmittelbar neben einander. Auch erklärt sich leicht, weshalb betr. der Vernichtung der Gottlosen die Bitte vorwiegt, betr. des Untergangs der Heiden dagegen der Dank. Die Heiden sind nicht in unmittelbarer Nähe wie die Gottlosen, der Druck, den man von jenen erfährt, wird nicht so beständig empfunden wie der von diesen, deshalb kann der Untergang der Heiden in der Imagination leichter als vollendete Thatsache vorgestellt werden. Die Perfecta als sog. Perfecta prophetica zu verstehn, macht gar keine Schwierigkeit [1]). Nun ergiebt sich aber von selbst, dafs das redende Ich die Gemeinde vorstellt.

---

[1]) Einer demnächst von mir zu veröffentlichenden Untersuchung über die messianische Hoffnung in den Psalmen will ich nicht vorgreifen, ich bemerke hier nur, dafs die Ausdehnung, in der die Psalmendichter das sogenannte Perf. proph. anwenden, von den Exegeten weit unterschätzt wird. Ein besonders deutliches Beispiel ist Ps. 85. Die Perfecta, mit denen dies Lied v. 2—4 beginnt, müssen auf die Zukunft gehn, die Uebersetzung im Präteritum oder Plusquamperfectum ist unmöglich. Wenn Jahve schon einmal alle Sünden völlig vergeben und allem Zorne ein Ende gemacht hat (v. 2. 3) und nun wieder zürnt und scheinbar auf ewig zürnen will (v. 5. 6), so fragt man doch, weshalb

Uebrigens ist es beachtenswerth, dafs die Gemeinde in den Psalmen auch mit Du angeredet wird. Bezüglich Ps. 50, 7 ff. 81, 8 ff. ist nichts zu sagen und von Ps. 128 war oben S. 50 die Rede. Aber auch Ps. 37. 91 gehören hierher.

Ps. 91 handelt nicht schlechthin von dem Schutze, den Jahve gewährt, vielmehr wird dabei, wie Ewald richtig sieht, auf die Nähe des Heiligthums reflectirt (v. 1 vgl. 36, 8 f. 61, 5. 84, 5. 132, 14 ff. Ruth 2, 12). Danach zielt das Lied aber nicht auf einen einzelnen Frommen, sondern auf die Gemeinde bezw. auf alle Frommen, die in der Nähe des Tempels wohnen. Es ist ferner Characteristikum der Gemeinde gegenüber den Heiden, dafs sie den Namen Jahves kennt (v. 14), d. h. ihn anzurufen weifs und wirklich anruft. Die Gesammtheit und nicht der Einzelne erlebt die messianische Zukunft (v. 16). Zu v. 16a vgl. man Ex. 23, 26. Auch die überschwängliche Verheifsung v. 7 bekommt so einen besseren Sinn und das Einfallen der göttlichen Stimme (v. 14—16) erscheint natürlicher. Die wilden Thiere v. 13 möchten die Heidenvölker bedeuten.

Ebenso verhält sichs mit Ps. 37. Gegenüber dem Glück der Gottlosen, die v. 7 schlechtweg als die Glücklichen bezeichnet werden, warnt dies Lied die Frommen

---

denn der Zorn wiederkehrte. Mindestens sollte gesagt sein, *dafs* er wiederkehrte. Aber, wie Kimchi richtig bemerkt, hat der Zorn nach v. 6 noch nie ein Ende gehabt. Die völlige Vergebung und völlige Aufhebung des Zorns sind ihrer Natur nach etwas Definitives, sie bedeuten das messianische Heil, das aber bisher noch nicht eingetreten ist. Auch שוב שבות (v. 2) kann nur diesen Sinn haben. Also treten auch hier zuversichtliche Erwartung der messianischen Zukunft (v. 2—4), flehentliche Bitte um ihr endliches Kommen (v. 5—8) und Verheifsung desselben (v. 9—14) neben einander. — Aehnlich verhält sichs mit Ps. 126, wo die neuere Auslegung ebenfalls die bessere Einsicht der Alten verloren hat. — Bei Ps. 14 sieht Ewald richtig.

vor Mifsmuth, Zorn und Neid (v. 2. 7. 8) und vertröstet sie mit dem Hinweis auf die messianische Zukunft. Da werden die Gottlosen ausgerottet (v. 9. 10. 22. 28. 34. 38) und die Frommen erben das Land (v. 3. 9. 11. 22. 27. 29. 34. 37). Daneben findet sich freilich wiederholt die Behauptung, dafs auch schon in der Gegenwart die gerechte Vergeltung nicht fehle (v. 19. 21. 24—26. 35. 36). Indessen ist das doch nur ein Angeld auf die letzte grofse Abrechnung. Gegenwärtig mufs der einzelne Fromme sich vielleicht damit begnügen, dafs Jahve alle seine Schicksale bestimmt hat (v. 18. 23). Dabei aber haben die Frommen die Gewifsheit, dafs ihr Erbtheil ewig besteht, dafs wenigstens ihren Nachkommen das höchste Heil zu Theil wird (v. 18). Denn einmal kommt die messianische Zeit, jeden Augenblick kann sie eintreten (v. 10). Das Du richtet sich auch hier weniger an die einzelnen Frommen, als an die Gemeinde (vgl. v. 27. 34). Es handelt sich um den Gegensatz der Parteien, die Frommen werden von den Gottlosen verfolgt (v. 12. 14. 32. 33. 40). Das richtige Verständnifs hat Gottlieb Studer (Hiob S. 201 ff.).

Ps. 3. 4. Mit Recht läfst Olshausen die Frage unentschieden, ob in Ps. 3 das Volk oder ein Fürst, dessen Sache zugleich die Sache des Volkes ist, der Redende sei. Dafs in einem derartigen Fall die Sache zweifelhaft bleiben kann, ist natürlich. Auch durch v. 6, so persönlich er klingt und so gewifs er persönlicher Stimmung entstammt, ist die Möglichkeit, dafs hier Personification vorliege, nicht ausgeschlossen. Dagegen wird man wegen der nahen Verwandtschaft des Liedes mit Ps. 4 stets geneigt sein, dasselbe Volkshaupt, das dort scheinbar am Wort ist, auch hier als das redende Subject zu betrachten. Uebrigens werden die Perfecta 3, 8 zuversichtliche Erwartung ausdrücken. Denn die Gewifsheit des Sieges beruht nicht

sowohl darauf, daſs Jahve die Heiden oder die Gottlosen früher schon gedemüthigt hat, als vielmehr darauf, daſs seine Gemeinde zuletzt über alle ihre Gegner triumphiren muſs. Jetzt haben die Feinde ihre Zähne noch. Ueber das Perfectum 4, 2 kann ich nicht anders urtheilen.

Ps. 5. Von den Gottlosen verfolgt findet der Redende im Zutritt zum Tempel die Gewiſsheit seiner Rettung. So gewiſs der im Tempel wohnende Gott die Gottlosen von sich stöſst und vernichtet (v. 5—7), so gewiſs muſs er den Redenden erhalten (v. 8). Es ist nicht abzusehn, wie der Zutritt zum Heiligthum, das die Gottlosen doch auch wohl betreten, dem einzelnen Frommen Sicherheit vor jenen Verfolgern gewährleisten könnte. Dagegen hat die Gemeinde in der Zulassung zur Nähe Gottes und zu seinem Dienst allerdings die Bürgschaft ihres endlichen Triumphes über ihre Gegner. Jahve muſs die Gemeinde, die er hier einmal gegründet hat, das Feld behaupten lassen. In Wahrheit handelt es sich nicht um die Verfolgung eines Einzelnen, sondern die Gesammtheit der Frommen bedarf des göttlichen Schutzes (v. 12), sie wird auch mit dem Gerechten v. 13 bezeichnet sein. Ebenso werden v. 10 die Gottlosen zuerst als ein Individuum vorgestellt, sofort tritt aber an die Stelle des Singulars der Plural [1]). Bemerkenswerth ist ferner, daſs nach dem einleitenden Aufruf um Erhörung (v. 2—4) die Bitte zunächst nicht direct ausgesprochen, sondern ihr Inhalt als selbstverständlich vorausgesetzt wird: „Ich schaue aus nach Erhörung, *denn* Du hast kein Gefallen an der Gottlosigkeit und duldest die Bösen nicht in Deiner Nähe“ u. s. w. (v. 5—7). Damit wird nicht etwa ein langathmiger Erfahrungssatz in dem Sinne ausgesprochen: „wie Du überhaupt die Gott-

---

[1]) Vgl. noch 7, 5. 6. 15—17. 10, 2 ff. 13, 3. 5. 14, 1. 17, 12. 13. 35, 8. 36, 2 ff. 55, 14 f. 21. 109, 6—19. Ebenso die Heiden 118, 13.

losen vertilgst, so vertilge auch meine gottlosen Feinde". Vielmehr mufs Jahve bei der letzten Entscheidung die Gottlosen sämmtlich vernichten und die Gemeinde wartet darauf, *denn* einmal mufs es dahin kommen. Ueberhaupt wird mehr noch als die Rettung des Redenden der Sturz der Gottlosen erbeten, mit dem letzteren ist die erstere gegeben. Auch das führt darauf, dafs die Gemeinde am Wort ist. Ich bemerke noch, dafs Jahve hier als „mein König" angeredet wird (v. 3 vgl. oben S. 68). Schliefslich wird es so möglich, v. 4 von dem täglichen Gottesdienst der Gemeinde zu verstehen. Zu אצפה vgl. das freilich viel alterthümlichere Num. 23, 3 f. 15 f. Der Syrer der Londoner Polyglotte hat als das Subject des Liedes die Kirche verstanden, was auch Eusebius zuläfst. Vielleicht hat LXX mit ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης dazu den Anlafs gegeben. Aber auch Raschi deutet das Lied auf das Volk Israel.

Ps. 6. S. o. S. 68.

Ps. 7. Ein unschuldig Verfolgter ruft Jahve um Hülfe an. Eine Zeit allgemeiner Abrechnung scheint bevorzustehn. Jahve hat ein grofses Völkergericht bestellt, möchte es doch wirklich dazu kommen und Jahve von der Gemeinde der Völker umgeben sich auf den Richterstuhl setzen (שׁוּבָה)! Möchte er, wie er die Völker richtet, vor allem dem Redenden Recht schaffen (v. 7—9)! Es ist die Erwartung des Weltgerichts, was den Redenden bewegt, wenngleich er sich übrigens auch der immerfort waltenden Gerechtigkeit Jahves getröstet (v. 12). Wie kann nun aber ein Einzelner seine persönliche Sache in eine solche Beziehung zum Weltgericht stellen? Wie sollte er verlangen, dafs Jahve das begonnene Völkergericht wirklich durchführen möge, damit so auch er zu seinem Rechte komme? Ein solcher Anspruch wäre im Munde eines Einzelnen ebenso unbegreiflich wie er im Munde der Ge-

meinde höchst natürlich ist [1]). In Wirklichkeit handelt sichs um den Principienkampf der Gerechten und der Gottlosen (v. 10. 11), wobei man freilich zweifeln kann, ob רשעים die Gottlosen in Israel oder Heiden und dem entsprechend ob צדיק die Frommen in Israel oder die Gemeinde im Gegensatz zu heidnischen Feinden bezeichnet.

Ps. 8, 4. S. zu Ps. 104.

Ps. 9. 10. S. o. S. 84.

Ps. 11 treten neben dem redenden Ich andere Personen auf, die man für Gesinnungsgenossen halten mufs. Denn solche sind es, die zu ihm sagen : „Siehe die Gott„losen spannen den Bogen, sie richten auf der Sehne ihren „Pfeil, um im Dunkeln auf die Redlichen zu schiefsen“ (v. 2). Inzwischen folgt daraus keineswegs, dafs der hier Angeredete ein Einzelner, etwa ein Haupt der Frommen, ist. Der Zuruf, der an ihn ergeht : „fliehet auf euer Gebirge, ihr Vögel“, besagt nichts anderes, als dafs die Sache der Frommen verloren sei und sie vor den Gottlosen das Feld räumen müssen. Von einem Rath, der einem Einzelnen ertheilt würde, steht nichts da. Vielmehr scheinen die Worte an eine Mehrheit gerichtet zu sein. Dem entsprechend fafst auch die Antwort v. 4—7 nur die Gesammtheit ins Auge. Bei der letzten Entscheidung werden die Gottlosen untergehn, die Redlichen dagegen Jahves Angesicht schauen d. h. die Offenbarung seiner Herrlichkeit auf dem Sion (vgl. zu 17, 15). Somit bleibt nichts Individuelles übrig, so gut wie der ישר v. 7 ist der צדיק v. 5

---

[1]) Irriger Weise meint man trotz v. 9, dafs die Heidenvölker lediglich Zuschauer des Gerichts sein sollten. Man wird aber zugeben müssen, dafs schon das letztere zu einer persönlichen Streitsache nicht pafst. Noch richtiger als die oben angegebene Deutung erscheint mir eine andere, wonach צוית v. 7 ein Perf. proph. wäre und die Bitte sofort in zuversichtliche Erwartung umschlüge.

die Gesammtheit der Frommen [1]). Dafs die Gemeinde hier wie anderswo zwischen sich und den einzelnen Frommen einen Unterschied macht, ist ganz in der Ordnung (vgl. zu 22, 23. 26).

Ps. 13. Der Betende ist von Feinden verfolgt. Schon lange währt seine Noth, Jahve scheint ihn vergessen zu haben. Endlos sind seine Sorgen und sein Kummer, immerfort behält der Gegner die Oberhand. Möchte Jahve doch endlich dareinsehn und den Leidenden erfreuen, sonst vergeht er im Elend und der Triumph des Feindes wird ein definitiver! Aber weil das letztere doch nicht sein kann, weicht die Verzweiflung am Ende der zuversichtlichen Gewifsheit der Rettung. — Bei aller Innigkeit und Kraft der Empfindung characterisirt auch dies Lied ein völliger Mangel an individuellen und überhaupt an concreten Zügen. Man *ahnt,* dafs der Redende sich seinem Gegner gegenüber im Recht weifs, dafs sein Feind der Feind Gottes ist, aber er *sagt* das mit keinem Worte, er redet nur von Jahves Güte (v. 6). Der Feind will seinen Tod, aber wie er ihn umbringen möchte, bleibt wiederum unausgesprochen. Man hat nur den bestimmten Eindruck, dafs der Redende hier wie in Ps. 6 schliefslich dem Kummer zu erliegen fürchtet, der ihm von seinem Gegner bereitet wird. Schon ist er todesschwach (v. 4). Wir hätten hier also wieder dieselbe singuläre Situation, dafs ein Einzelner unter endloser Verfolgung, die er von einem persönlichen Feinde erleidet, vor Gram fast schon stirbt, in der höchsten Gefahr aber, weil er in seinem Feinde den Feind Gottes erkennt, seiner Rettung völlig gewifs wird. Das Räthsel wird ebenso zu lösen sein wie bei Ps. 6. Auch die Farblosigkeit des Liedes ist wiederum daraus zu er-

---

[1]) Jahve prüft die Menschen und namentlich die Frommen d. h. er nimmt Notiz von ihrer Frömmigkeit und Gottlosigkeit und behandelt sie demgemäfs.

klären, daſs das Gemeinbewuſstsein keiner näheren Darlegung bedarf. Das richtige Verständniſs hat Raschi und neuerdings Rosenmüller.

Ps. 16. Bezüglich des Schlusses v. 9—11 sind die Ausleger in groſser Verlegenheit. Die Emphase und die Ueberschwänglichkeit der Ausdrücke, womit hier die Erwartung einer steten Bewahrung vor dem Tode ausgesprochen wird, ist in der That sehr auffallend. Man hilft sich wohl mit der Annahme, der Dichter habe vielleicht eben damals in Todesgefahr geschwebt. Aber das שמרני v. 1 berechtigt zu dieser Vermuthung noch nicht, die übrigens durch die ganze Haltung von v. 5 ff. ausgeschlossen erscheint. Ebenso wenig darf man v. 9—11 dahin verstehn, daſs Jahve den Dichter nicht *vor der Zeit* sterben lassen werde. Unbefangene Leser werden hier immer die Erwartung *völliger* Bewahrung vor dem Tode finden. Ewald und Hupfeld meinen deshalb, daſs v. 10. 11 die Ahnung persönlicher Unsterblichkeit ausgesprochen werde. Aber auch das ist unmöglich. Wenn es v. 9. 10 heiſst: „auch mein Fleisch wird sicher wohnen, denn Du wirst meine Seele nicht dem Todtenreich preisgeben noch zulassen, daſs Dein Frommer die Grube sehe", — so ist da, wie namentlich die letzten Worte zeigen, nicht von sicherer Grabesruhe und Rettung aus dem Grabe, sondern von immerwährender Erhaltung des gegenwärtigen Lebens die Rede. Persönliche Unsterblichkeit war aber ohne vorangegangenen Tod trotz Henoch und Elia für das Individuum nicht denkbar. Auf ein Leben *nach* dem Tode kann deshalb auch v. 11 nicht gehen. Denn nachdem v. 9. 10 mit solcher Emphase von der Erhaltung des gegenwärtigen Lebens geredet ist, hätte nothwendig das vorherige Sterben erwähnt werden müssen, wenn v. 11 ein jenseitiges Leben verstanden werden sollte.

Alle Schwierigkeit hebt sich sofort, wenn wir als das redende Subject die Gemeinde betrachten, deren ewige

Erhaltung allerdings ein Postulat des Glaubens ist. Hierdurch gewinnt der ganze Psalm einen besseren Sinn. Es ist die Gemeinde, die sich v. 1 ff. mit den götzendienerischen Heiden vergleicht. Diese fahren schlimm mit den Götzen, dagegen ist Israels Erbtheil Jahve. Der hat Israel berathen d. h. er hat das Volk den rechten Gottesdienst gelehrt und erhält es darin beständig durch die Leitung seines Geistes, der ihm den göttlichen Willen und damit den Weg des Lebens kund thut. So kann Israel auf ewig im Genufs all der Güter leben, die an die Nähe des im Tempel wohnenden Gottes geknüpft sind (v. 11).

Ps. 17. Der Redende bittet um Rettung vor Verfolgern (v. 7 ff.), in denen wir nicht einzelne Gottlose, sondern ihre ganze Partei zu erkennen haben. Es sind die רשעים oder der רשע schlechtweg (v. 9. 13), es ist das Genus, das geschildert wird (v. 10. 14). Vgl. übrigens v. 12 mit 10, 8 ff. u. ä. St. Redete nun ein Einzelner, so wären wir hier wieder einmal zu der Annahme gedrängt, dafs er ein hervorragendes Haupt der Frommen war, dafs er deshalb von der ganzen Gegenpartei verfolgt wurde und umgekehrt an seiner Rettung ein allgemeines Glaubensinteresse hing. So könnte man es zur Noth erklären, dafs zu seiner Rettung die Niederwerfung der Gottlosen erforderlich ist (v. 13), dafs Jahve mit wunderbaren Erweisen seiner Gnade für ihn eintreten soll, um die Wahrheit des Glaubens ins Licht zu stellen. Indessen nimmt Calvin an dieser letzteren Forderung (v. 7) mit Recht Anstofs und vollends unbegreiflich ist mir im Munde eines Einzelnen v. 8 : „Bewahre mich wie Deinen Augapfel“. Das ist sonst hyperbolische Bezeichnung der Vorsorge Jahves für Israel, die einem Einzelnen niemals in gleichem Mafse zugewandt sein kann (Dt. 32, 10. Zach. 2, 12 vgl. Prov. 7, 2).

Bezieht man dagegen das Lied auf die von den Gottlosen verfolgte Gemeinde der Frommen, so wird auch der

vielerklärte Schlufs v. 15 verständlich. Der Verfolgte ist in grofser Noth, inständig verlangt er nach Schutz und Rettung. Deshalb mufs das v. 15 Gesagte zu seiner Rettung in nächster Beziehung stehn, ja damit wesentlich identisch sein. Unmöglich kann sichs hier um ein Schauen Gottes nach dem Tode handeln, nachdem vorher alles auf die Bewahrung vor dem Tode abgestellt ist. Durchaus willkürlich und unbefriedigend sind aber auch die Erklärungen, wonach die Ausdrücke „Gott schauen", „sich an Gottes Gestalt sättigen" blofse Bilder für die Erfahrung der göttlichen Hülfe oder der geistigen Gemeinschaft mit Gott sein sollen. Ebenso wenig kann damit das Erscheinen vor Gott im Tempel bezeichnet sein, wo der gerettete Fromme Gott einst danken zu können hofft (Hiob 33, 26). Vielmehr bedeutet das Gottschauen hier so gut wie 11, 7 das Erleben der messianischen Zukunft. Seine Rechtfertigung (das ist hier צדק) will der Redende damit erfahren, dafs er die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit erschaut. Denn die Erscheinung Jahves am Ende der Tage bedeutet die Vertilgung der Gottlosen und das Heil der Frommen, in deren Mitte Jahve dann wieder Wohnung nimmt (102, 17. Mtth. 5, 8). Es handelt sich also um etwas, das der Gemeinde im Ganzen zukommt, diese mufs sonach hier das redende Ich sein [1]).

Offenbar ist ferner der v. 14. 10 geschilderte Zustand keineswegs ein solcher, dem der Redende in Aussicht auf ein höheres *ihm* beschiedenes Glück mit Gleichmuth zusähe. Er ist vielmehr derart, dafs sein Aufhören verlangt

---

[1]) Die Schlufsworte wage ich so, wie sie lauten, allerdings auch nicht zu übersetzen: „ich will mich satt sehen, wenn *Du Dich* regst, an Deiner Gestalt". Aber für ganz unmöglich halte ich diese Uebersetzung auch nicht und jedenfalls wollte der Dichter so etwas sagen (35, 23. 44, 24. 59, 6. 78, 65. Hab. 2, 19 vgl. Ps. 73, 20). Vielleicht ist בהקיצך herzustellen.

werden mufs, weil die Gottlosen nicht ungestraft bleiben dürfen, und selbstverständlich hört er auf, wenn Jahve, wie v. 13 erbeten wird, einschreitet. Trotz aller Textverderbnisse in v. 14 kann denn auch kein Zweifel darüber sein, dafs der Redende hier seine Noth und das Glück der Gottlosen als einen unerträglichen Gegensatz empfindet und die völlige Aufhebung desselben fordert. Dafs aber das Glück der Gottlosen überhaupt vergeht (und hierauf wird v. 13. 14 reflectirt), wird sonst nur von der messianischen Zukunft erwartet und auf diese mufs sich auch deshalb v. 15 beziehen.

Die starken Betheuerungen der Unschuld (v. 1 ff.) sind im Munde der Gemeinde verständlich, befremden aber im Munde eines einzelnen Frommen. Im Gegensatz gegen die Gottlosen weifs die Gemeinde sich rein und unsträflich, vor allem ist sie sich des Ernstes ihrer Gesinnung und der unwandelbaren Treue gegen Gott bewufst. *Ueberdies tritt sie keineswegs nur als empirische Gröfse Gott und der Welt gegenüber.*

Ps. 18 denke ich in einem anderen Zusammenhang zu behandeln.

Ps. 19. Dafs v. 8—15 die Gemeinde redet, möchte sich aus v. 14 ergeben. Wenigstens ist nicht abzusehn, wie der einzelne Fromme, der in das Wesen der geoffenbarten Religion so tief eingedrungen ist wie der Dichter dieses Liedes, durch die Herrschaft der Gottlosen zur Sünde verführt werden könnte. Wohl aber wird das böse Beispiel der Regierenden für die Masse der Frommen gefährlich (Ps. 125, 3. 119, 134. 110). „Dein Knecht" (v. 12. 14) kann sehr wohl die Gemeinde bezeichnen; vgl. das zu Ps. 116 bemerkte.

Ps. 20. Das v. 7 vereinzelt auftretende Ich (vgl. dagegen „Wir" v. 6. 8—10) ist der Gemeinde beizulegen. Die subjective Gewifsheit des Individuums würde für die

in Rede stehende Sache allzu wenig bedeuten. Vgl. 85, 9. 135, 5.

Ps. 22. S. o. S. 76.

Ps. 23. S. o. S. 80.

Ps. 25. Am Schlufs (v. 22) wird gebeten, dafs Gott Israel aus allen seinen Nöthen erlösen möge. Nach der herrschenden Auslegung verallgemeinert der Dichter hier zuletzt die bisherige Bitte um seine persönliche Rettung im Hinblick auf das ganze Volk. Allein Rosenmüller schliefst hieraus, dafs die Gemeinde überhaupt das Wort führe, und ältere Ausleger sind ihm in sofern vorangegangen, als sie die Kirche als das redende Ich betrachteten. In der That handelt es sich um die Gemeinde, die wie gewöhnlich von Feinden (v. 2. 19. 20) und zwar von den Gottlosen (v. 3) mit List (v. 15) verfolgt wird. Denn an der Rettung des Redenden hängt die Ehre des Namens Jahves (v. 11), Jahve soll ihn retten in Erinnerung an seine uralte Barmherzigkeit, die er Israel von jeher erwiesen hat (v. 6). Im Gegensatz dazu sind die Jugendsünden v. 7 die Sünden des früheren Israel (129, 1. 2). Die folgenden Verse (v. 8—10) enthalten nicht allgemein gültige Wahrheit, sie drücken vielmehr eine Erwartung aus, die der Bitte v. 4. 5 genau entspricht. Indem Gott die Gemeinde vor Sünden bewahrt, bewahrt er sie vor dem Unheil, das diese nach sich ziehen. Die Sündenvergebung kommt aber dadurch zu Stande, dafs Jahve der Noth ein Ende macht. Obwohl von den Gottlosen hervorgebracht ist die Noth Sündenstrafe. Freilich wird auch auf die einzelnen Frommen Rücksicht genommen, v. 3 stellt גם sie der Gesammtheit gegenüber und v. 12. 13 werden sie zum Beharren in der Gottesfurcht aufgerufen. Ihnen selbst mufs es wohl gehen, ihre Nachkommen aber werden das Land besitzen, nämlich in der messianischen Zukunft, wenn die Gottlosen ausgerottet werden. Dagegen bedeutet עני v. 16 die Gemeinde (vgl. zu 40, 18).

Ps. 26. Das Lied ist nahe verwandt mit Ps. 28 (s. d.) und stammt vielleicht aus derselben, jedenfalls aber aus einer gleichartigen Situation. Ueberhaupt wird man jedoch über dieses Gebet ebenso urtheilen müssen wie über jenes. Auch hier ist es doch wohl die Gesammtheit der Frommen, die sich bei drohender Katastrophe der Gesammtheit der Gottlosen gegenüberstellt. Das v. 6 ff. Gesagte steht mit 6, 6 u. ä. St. auf einer Stufe. Die Gemeinde, die seinen Altar umkreist und allein in der Welt sein Lob verkündigt, ist für Jahve unentbehrlich. Zu v. 12 vgl. 22, 23. Auch hier tritt die Gewifsheit der Erhörung ebenso plötzlich auf, wie das sonst in den Gemeindeliedern der Fall ist [1]).

Ps. 27, 1—6. Wie Ewald richtig sieht, handelt es sich v. 3 nicht um einen rein abstract gedachten Fall, sondern um einen möglichen oder gar wirklichen. Ebenso hat Ewald recht, wenn er auch v. 2 conditional versteht. Die Perfecta sprechen zuversichtliche Erwartung aus wie z. B. 20,9. 36,13. 57,7. Danach mufs entweder ein Fürst oder die Gemeinde das Wort haben, denn einem Privat mann gilt kein Krieg. Dafs aber die Gemeinde redet, scheint mir aus v. 4. 5 deutlich hervorzugehn. Die Gemeinde hat im Zutritt zum Heiligthum die Bürgschaft des göttlichen Schutzes (vgl. zu Ps. 23). Sie kann deshalb alle ihre Bitten dahin zusammenfassen, dafs Jahve sie nie

---

[1]) Die Frommen fordern nicht sowohl die strengste Prüfung ihrer Frömmigkeit kühn heraus, als sie vielmehr darum *flehen.* Sie besorgen, Gott könnte auf das ganze Volk dreinschlagen, ohne zu richten d. h. ohne von der Frömmigkeit seiner Diener Notiz zu nehmen und zwischen ihnen und den Gottlosen zu unterscheiden. Mit Recht fragt man, wie doch der Einzelne sich so unschuldig fühlen könne. Aber die Unschuld der Gemeinde der Frommen besteht zunächst darin, dafs sie mit den Gottlosen nichts zu thun hat und sie hafst, dafs sie ferner glaubt, Jahves Walten müsse sich zuletzt als ein gerechtes erweisen zum Heil der Gemeinde. Sonst vgl. o. S. 96. Aber allerdings kann Jahve auch walten, ohne zu richten, und dafs er das jetzt nicht thun möge, ist der Inhalt dieses Gebets und mancher ähnlichen.

(wieder) aus seiner Nähe verstofsen möge. Wie dagegen ein König des vorexilischen Jerusalem auf eine derartige Bitte hätte kommen können, ist nicht abzusehn. Offenbar ist es auch kein König, den Jahve vor seinen Feinden im Heiligthum verbirgt (v. 5), wohl aber steht eine solche Empfindung der geistlichen Gemeinde des zweiten Tempels an. Von ihr allein kann auch gesagt werden, dafs sie in der Andacht des Gottesdienstes ihr höchstes Glück geniefst (v. 4). Danach ist v. 2. 3 von den beiden Feinden die Rede, die die Noth der nachexilischen Gemeinde wesentlich ausmachten, den Gottlosen und den Heiden.

Ps. 27, 7—14. In diesen Versen, die augenscheinlich ein selbständiges Lied ausmachen, tritt vielleicht v. 10 etwas Individuelles hervor. Indessen würde das für den Gesammtcharakter nichts beweisen; was den Einzelnen wiederfuhr, kann auf die Gesammtheit übertragen sein, so dafs hier Ich für Wir stände (vgl. 69,9). Ueberdies können die Worte auch sprüchwörtlich dahin verstanden werden, dafs die Gemeinde von allen, auch den nächsten Freunden im Stich gelassen sei. Uebrigens handelt es sich um Verfolgung, die den Redenden mit dem Tode bedroht (v. 11. 12). Das läfst zunächst an die Gemeinde denken. Von einem falschen Zeugnifs der Heiden wird 35, 11 bildlich geredet. Sind die Feinde dagegen die Gottlosen, so könnte man auch hier beim Wortsinn stehen bleiben, ohne dafs damit irgend etwas entschieden würde. Der Gemeinde allein eignet ferner die v. 13 ausgesprochene Gewifsheit, auch ist nur ihrem Gebet die Erhörung gewährleistet (v. 8). Ueber עבדך v. 9 vgl. zu Ps. 116, es handelt sich um die Verwerfung der Gemeinde. Ebenso wenig hat es Bedenken, wenn v. 14 die Gemeinde mit Du angeredet wird [1]). Uebri-

[1]) Die Anrede bezw. Selbstanrede der Gemeinde mit Du v. 14 findet sich aufser den oben S. 87 besprochenen Stellen noch 32, 8. 55, 23. 120, 3. 121, 3. 5 ff. 130, 7. 131, 3. Vgl. auch 42, 6. 12. 43, 5. 103, 1 ff. 22. 104, 1. 35. 116, 7. 146, 1 und ferner 50, 16 ff. 52, 3 ff.

gens sind die Verse durchaus im Charakter der sogenannten „Klagepsalmen“ gehalten, die sich sämmtlich als Gemeindelieder erweisen.

Ps. 28 stammt aus einer Zeit allgemeiner Gefahr, wohl mit Recht denkt Ewald an eine Pest. Da fordert der Glaube die lange ersehnte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit : jetzt soll sich's zeigen, dafs Jahve einen Unterschied macht zwischen den Gottlosen und den Frommen! Angesichts der nahenden Katastrophe steigert die Spannung der Gegensätze sich auf's äufserste, fast mehr noch als um die eigene Bewahrung fleht die Gemeinde um die Bestrafung ihrer Gegner. Sieht sie aber auf den Frevelmuth der sicheren Sünder, die auch jetzt noch auf Jahve's Thun d. h. auf die Zeichen der Zeit nicht achten wollen, dann scheint wirklich die letzte Entscheidung unmittelbar bevorzustehen. Das quälendste Problem des Glaubens, nämlich das Glück der Gottlosen, wird endlich gelöst. Schon preist sie jubelnd den Gott, der sie erhört, damit aber das Heil der messianischen Zeit, auch Israels Triumph über die Heiden, herbeiführt. Dafs das Lied nicht erst später gedichtet ist, nachdem die Katastrophe (resultatlos) vorübergegangen war, beweist die ungeschwächte Spannung der Erwartung. Aus demselben Grunde kann der Schlufs v. 6—9 nicht erst nachträglich beigefügt sein. Auch schlägt der Dank zuletzt wieder in Bitte um (v. 9). Uebrigens handelt es sich um das eine grofse Anliegen der Gemeinde und man hat alle Ursache, sie als das redende Subject zu betrachten, wenngleich natürlich auch jeder einzelne Fromme v. 1—3 um seine Erhaltung bittet. Versteht man dagegen das Lied individuell, so ist der plötzliche Uebergang von flehentlicher Bitte (v. 1—5) zum Dank für die Erhörung (v. 6. 7) schwer zu erklären und ebenso unvermittelt schliefsen sich dann v. 8. 9 die Hoffnungen und Bitten für die Gemeinde an das Vorige an.

Ps. 30. S. o. S. 83.

Ps. 31. Dem Redenden stellen Feinde nach (v. 5. 9. 16), die ihm ans Leben wollen (v. 6. 14), dabei mit Verläumdung und Lügen gegen ihn vorgehn (v. 14. 19. 21), übrigens aber als hochmüthige Herren erscheinen (v. 19. 24). Der Verfolgte hat seit langer Zeit hierunter gelitten, er ist darüber an Leib und Seele alt und schwach geworden (v. 10 und v. 11, wo nach LXX בעני zu lesen ist). Bei den Menschen findet er nirgendwo Hülfe, die Nachbarn schmähen ihn, den Bekannten flöfst seine Erscheinung Schrecken ein, wer ihn auf der Strafse von weitem sieht, eilt davon (v. 12). So von seinen Nächsten verlassen erscheint er als die sichere Beute seiner Feinde (v. 13). Aber er vertraut auf Gott. Es handelt sich nämlich um den Gegensatz von Gottlos und Fromm, mögen die Gottlosen zu Schanden werden, nicht aber er, der Gerechte, den die Uebermüthigen lügnerisch befeinden (v. 18. 19). Deshalb soll Jahve ihn um der Gerechtigkeit willen (v. 2), ja um seines Namens willen (v. 4) retten. Denn er allein ruft den Jahve an (v. 18), Jahve ist nur sein Gott (v. 15) und er Jahves Knecht (v. 17). Er weifs ferner, dafs Jahve seine Gegner hafst (v. 7, wo nach LXX שנאת zu lesen), und fühlt sich in der Nähe des Heiligthums vor aller ihrer Bosheit geborgen (v. 20. 21). Sein Vertrauen steigert sich deshalb zur Gewifsheit der Rettung. Nicht nur dereinst will er den Jahve für seine Rettung preisen (v. 8. 9), er preist ihn schon jetzt (v. 22. 23). An letzterer Stelle drücken die Perfecta die Gewifsheit der Erwartung aus und ebenso ist das Perfectum v. 6 zu verstehn. Mögen alle Frommen auf Jahve vertraun, der ihnen Treue hält und mit den Gottlosen abrechnet (v. 24. 25)!

Bekanntlich wird dies Lied von Hitzig und auch von Ewald auf Jeremia gedeutet und zurückgeführt, wegen der Berührung von v. 14a mit Jeremia 20, 10, v. 11 mit Jer. 20, 18, v. 13 mit Jer. 22, 28. 48, 38, v. 18 mit Jer. 17, 18. Dabei legt Hitzig besonders auf v. 22 Gewicht.

Er übersetzt: „Gepriesen sei Jahve, daſs er mir wunder„bare Huld erzeigt hat in belagerter Stadt.“ Indessen ist von feindlicher Belagerung im ganzen übrigen Liede nichts angedeutet und es wäre sehr befremdlich, daſs wir diesen Nebenumstand gerade hier erführen. Man sieht namentlich nicht ein, wie die Rettung des Dichters vor den Gottlosen gerade dadurch noch wunderbarer erschiene, daſs gleichzeitig die Stadt von Feinden belagert würde. Zudem heiſst עיר מצור sonst eine feste Stadt und man wird eher übersetzen dürfen: „weil er mir wunderbar seine Gnade „beweist als eine feste Burg.“ Zur Noth läſst sich ein solcher Gebrauch der Präposition ב nach Ex. 6, 3 und ähnlichen Stellen rechtfertigen. Wir hätten dann v. 22 lediglich eine weitere Ausführung des Bildes von v. 21 und v. 3. 4. Ferner berührt das Lied sich nicht nur mit dem Buche Jeremia, sondern auch mit den Klageliedern, Jona 2 und manchen Gemeindeliedern des Psalters, der Eingang wird in dem Gemeindelied Ps. 71 wiederholt.

In der That wird das Leiden des Verfolgten und das Gebahren seiner Feinde hier ganz so geschildert wie in anderen Psalmen die Unterdrückung der Gemeinde durch ihre Gegner. Unverkennbar tritt v. 10 ff. das Bild der Krankheit und schlieſslich des Aussatzes auf. Ferner erscheint der Gegensatz des Redenden zu seinen Feinden als der der Frommen gegen die Welt überhaupt. Auch hier fordert es die Ehre des Namens Jahves, daſs er einschreite (v. 4). Ferner ist nicht abzusehn, wie der einzelne Fromme durch die Nähe des Tempels vor der Verfolgung der Gottlosen geschützt sein könnte (v. 20. 21). Wohl aber beruht hierauf die Zuversicht der Gesammtheit der Frommen. Endlich kommt auch hier die Gewiſsheit in Betracht, mit der der Redende von seiner Rettung überzeugt ist. Durchaus unzulässig ist die Annahme, daſs v. 20—25 oder v. 22—25 später beigefügt oder aber das ganze Lied erst nach erfolgter Rettung entstanden sei.

Das sind Gewaltthätigkeiten, die den Verzicht auf ein Verständnifs des Liedes bedeuten [1]). Die Gewifsheit der Rettung tritt schon v. 6 hervor. Ich betrachte daher die Gemeinde der Frommen als das redende Subject. Damit streitet es nicht, dafs zum Schlufs v. 24. 25 alle Frommen zum Gottvertrauen aufgerufen werden. Wahrscheinlich sind die Feinde aber Heiden und nicht die Gottlosen.

Ps. 32 scheint ebenfalls ein Gemeindelied zu sein. Der Jubelruf, in den alle Frommen ausbrechen sollen (v. 11), deutet wohl an, dafs nicht ein Einzelner, sondern sie alle gerettet sind. In der Schilderung des Leidens fehlt wieder die Durchsichtigkeit, die bei einer persönlichen Noth zu erwarten wäre. Die Bilder der Krankheit und der körperlichen Züchtigung spielen hinein (v. 3. 4). Es liegt ferner vor der Hand, v. 8 an dieselbe Adresse gerichtet sein zu lassen wie v. 9. Wird aber die Gemeinde mit Du angeredet, dann stellt sie auch gewifs das redende Ich vor. Zu der Seligpreisung v. 1. 2 vgl. oben S. 50.

Ps. 34. Es redet hier Jemand, der jetzt eben Jahve's Hülfe erfahren hat (v. 5. 7). Wenn er deshalb sich Jahve's rühmt, sollen alle Frommen sich mit ihm freuen und mit ihm den Jahve preisen (v. 3. 4). Dabei constatiren sie aber nicht nur, dafs der Glaube sich am Schicksal eines beliebigen Einzelnen als wahr erwiesen hat (v. 7), vielmehr betrifft die Rettung dieses Elenden sie selbst, sie alle *erfahren* darin die Güte Jahve's (v. 9). Die Frommen in ihrer Gesammtheit beschützt der Engel Jahve's und hat er jetzt in grofser Gefahr beschützt (v. 8). Man wird deshalb unter jenem Elenden (v. 7) die Gemeinde verstehn müssen und es hat kein Bedenken, mit Olshausen wie

---

[1]) Noch bedenklicher ist hier und anderswo die Auskunft Hupfelds. Er will das Nebeneinander von Dank und Bitte daraus erklären, dafs der Redende theils Rettung erfahren habe, theils noch in Noth sich befinde, also in einem „gemischten Zustande“.

v. 2—5 so auch v. 12 diese als das redende Ich zu betrachten. Freilich soll das, was die Gesammtheit erfahren hat, auch jedem Einzelnen in seinem Leben zu Theil werden (v. 13). Aber die Frömmigkeit des Einzelnen wird wie Ps. 15. 24 dahin definirt, daſs er die Bosheit der Gottlosen meidet (v. 14. 15), und der Gegensatz zwischen der Gemeinde der Frommen und den Gottlosen beherrscht das Ganze. Jene wird Jahve immerdar schützen, diese aber vertilgen (v. 16—23). Augenscheinlich ist auch eine Rettung der Gemeinde vor den Nachstellungen der Gottlosen der Anlaſs des Liedes (v. 16. 17. 22. 23). Zur zweiten Hälfte von v. 9 vgl. oben S. 50. Vielleicht ist v. 6 mit LXX zu lesen, dann aber auch mit Hitzig אלי.

Ps. 35. Die Feinde, um deren Abwehr und Vernichtung hier gebetet wird, sind nicht etwa einzelne Privatpersonen. Mit Schild und Speer soll Jahve sie vertreiben (v. 2. 3). Ebenso wenig stellt der Redende einen einzelnen Frommen vor. Er verlangt, daſs der מלאך יהוה d. h. der in auſserordentlicher Weise sich manifestirende Gott dazwischen fahre (v. 5. 6). Es ist wohl selbstverständlich, daſs eine solche Manifestation Jahve's in einer blos persönlichen Angelegenheit nicht gefordert werden könnte. Ferner hat der Redende Freunde, die seine Rechtfertigung d. h. Rettung aufs lebhafteste wünschen und den Jahve dafür immerdar preisen werden (v. 27), ja in groſser Versammlung und zahlreichem Volke wird der Dank gegen Jahve abgestattet (v. 18). Wenn dabei der Redende sich elend und arm nennt (v. 10), so paſst das auf kein Individuum, auch nicht auf Jeremia (Jer. 20, 13), sondern nur auf die Gemeinde der Frommen (vgl. zu 40, 18), auf die Stillen im Lande (v. 20). Daneben wäre es immerhin möglich, daſs v. 13. 14 individuell verstanden sein wollten. Während aber Ewald aus der Gegenüberstellung v. 15 schlieſst, daſs der Redende auch krank sei, werden eben wegen dieser Gegenüberstellung diejenigen recht haben,

welche die Krankheit v. 13. 14 bildlich deuten. Daraus würde aber folgen, dafs die Feinde auswärtige Völker sind und es sich um Fürbitte der Gemeinde für sie handelt. Dafs derartiges vorkam, sieht man z. B. aus 1 Macc. 12, 11. Auch v. 2 sind leichter auf fremde Völker als auf die Gottlosen zu beziehn. Ueber עבדו (v. 27) vgl. zu Ps. 116. Es besteht somit kein Grund dies Lied anders zu beurtheilen als die nahe verwandten Klagelieder ähnlicher Art.

Ps. 36. Die Frommen haben von der heimtückischen Bosheit der Gottloson schwer zu leiden und sind ernstlich von ihnen bedroht, aber alledem gegenüber ist die göttliche Güte und Treue ihr Trost. Indem nämlich Jahve sie in seinem Tempel Zutritt finden läfst, läfst er sie seiner Gnade und Hülfe gewifs werden. Oder sollten die Gottlosen es wagen wollen, die Gemeinde der Frommen völlig zu unterdrücken und sie gar von hier zu vertreiben? Dann würde Jahve einschreiten und die Bösen für immer vernichten. Dafs das Ich v. 12 (neben Wir v. 10) die Gemeinde bedeutet, ist ebenso gewifs als dafs die Perfecta v. 13 die bestimmte Erwartung ausdrücken. Der Personification der Gemeinde der Frommen entspricht die der Gegenpartei (v. 2—5); vgl. dagegen die Plurale v. 8. 9. 11. 13.

Ps. 38. S. o. S. 75.

Ps. 39. Die göttliche Gnade gegen die Gemeinde wird Ps. 103 (s. d.) aus der Kurzlebigkeit der Menschen begründet, mit der Jahve Erbarmen hat, und umgekehrt trösten sich dort die Einzelnen über ihre Vergänglichkeit damit, dafs die Gnade Jahves gegen Israel ewig und immer neu sei. Das Gegenstück dazu bildet Ps. 90. In trüben Zeiten empfand man aufs bitterste das Schicksal der Sterblichkeit. Eine Generation nach der anderen mufs unter dem Druck des göttlichen Zorns dahin, ohne dafs das messianische Heil sich zeigte. Da fleht die Gemeinde um endliche Erfüllung der Hoffnung, oder wenigstens um an-

dere Erweise der göttlichen Gnade im Hinweis auf die Kürze des menschlichen Lebens (vgl. auch 89, 48. 119, 84).

Denselben Sinn hat Ps. 39 (vgl. v. 5 mit 90, 12). Schon Raschi versteht dies Lied als Gemeindegebet, indem er den Thoren v. 9 auf die Heiden deutet, und sagt, dies sei מדרש אגדה. Unnöthiger Weise hat Olshausen diese Auffassung dahin eingeschränkt, daſs er das Lied zunächst aus den persönlichen Verhältnissen und Seelenzuständen des Verfassers hervorgegangen sein läſst. Individuelles tritt nirgends hervor, die Betrachtung ist völlig allgemein gehalten. Wie in Ps. 90 handelt es sich um das allgemein menschliche Geschick, das aber von der Gemeinde der Frommen in ihrem Unglück am bittersten empfunden wird. Wichtig sind ferner die Worte „so lange der Gottlose vor mir ist“ (v. 2). Die fromme Gemeinde darf sich vor den Gottlosen keine Blöſse geben, sie würde die Sache Gottes verächtlich machen, wenn sie vor jenen ihren Unmuth laut werden lieſse. Hier handelt es sich aber nicht um persönliche Begegnungen zwischen Frommen und Gottlosen; es ist allzu selbstverständlich, daſs der Fromme bei Anwesenheit von Gottlosen über seine Glaubensnöthe schweigt. Vielmehr ist von der Existenz der Gottlosen die Rede. Dann aber ist hier das Erlebniſs des Untergangs der Gottlosen d. h. der messianischen Zeit ins Auge gefaſst, worauf in dieser Weise nur die Gemeinde reflectiren kann. Diese bedeutet also das redende Ich. Allerdings bedeutet es mehr noch die jetzt lebende Generation, die wie alle früheren dahin muſs und nur Beisasse und Schutzbürger des im heiligen Lande allein ansässigen Jahve ist (v. 13. 5 f.). Die Rettung der Gemeinde aus allen ihren Sünden wäre die Aufhebung ihrer Noth, der Verzug der göttlichen Hülfe macht sie zum Spott der Gottlosen (v. 9). Die Gemeinde ist auch der Mann von v. 12 (vgl. oben S. 50). Uebrigens beachte man, daſs das Leiden wiederum als Krankheit vorgestellt ist (v. 11. 12).

Ps. 40. Der allgemeine Character des Liedes ergiebt sich zunächst aus dem Nachdruck, mit dem der Redende betont, dafs er Jahve den schuldigen Dank bezahlt habe (v. 10. 11, wo namentlich das אתה ידעת zu beachten ist). Gegenwärtig ist es nicht mehr um Abstattung des Dankes zu thun, sondern um die Rettung aus neuer Noth, auf die der Redende nicht zum wenigsten wegen seines zuletzt bewiesenen Verhaltens hofft. Die Bitte darum wäre aber v. 12 viel zu kurz ausgesprochen, deshalb müssen v. 14—18 ursprünglicher Bestandtheil des Liedes sein. Ferner bezieht der v. 10. 11 in Rede stehende Dank sich nicht sowohl auf alle früheren Rettungsthaten Jahves (v. 6), als vielmehr auf eine besondere. Von dieser müssen v. 2—4 berichten. Die Punctation ist hier also in Ordnung, nur dafs in v. 4 רָאוּ und וְיִירְאוּ und וְיִבְטְחוּ herzustellen sein könnte. Es geht kaum an, mit Ewald bei תהלה den Wortlaut des damaligen „neuen Liedes" beginnen zu lassen. Eine solche wörtliche Anführung scheint auch im Folgenden nicht vorzuliegen. Dafs es sich aber um frühere Rettung und neue Noth der *Gemeinde* handelt, ist aus der grofsen Aehnlichkeit und mehrfach wörtlichen Uebereinstimmung des Liedes mit anderen Gemeindeliedern zu schliefsen. Im Besonderen hebe ich noch Folgendes hervor. Die Rettung aus jener früheren Noth verdankte der Redende der göttlichen Gerechtigkeit (v. 10. 11) d. h. das gute Recht seiner Sache wurde von Gott anerkannt [1]).

[1]) Auf den letzteren Umstand bezieht es sich, wenn hier (v. 11) wie oft neben Jahves Gerechtigkeit auch seine Gnade und Treue genannt wird. Sieht man auf Israels Verhältnifs zu den Heiden und zu den Gottlosen, so ist es zweifellos, dafs die Gemeinde, die den Gottlosen und der Welt gegenüber ja immer im Recht ist, auch Recht bekommt, *sobald nämlich Gott richtend einschreitet.* Aber Jahve braucht nicht zu richten, er könnte die Dinge auch gehn lassen, wie sie wollen; *dafs* er richtet, beruht auf seiner Gnade und Treue oder auch auf seiner Gnade allein: „Du bist gnädig, denn Du vergiltst dem Menschen nach „seinem Thun" (Ps. 62, 13).

Jetzt befindet er sich dagegen wieder in der gröfsten Noth und zwar zur Strafe für seine Sünden (v. 13), wenngleich er daneben seinem guten Gewissen zu Gott lebhaften Ausdruck giebt (v. 7—11). Auf die Frage, wie denn der Redende früher unschuldig litt, jetzt aber schuldig, giebt das Lied jedoch keine Antwort. Deutlich ist zunächst nur, dafs er beide Male verfolgt wurde. Indessen mufs die Sache so zusammenhängen, dafs er beide Male Gott gegenüber sich schuldig fühlte, dagegen seinen Verfolgern gegenüber sich im Recht wufste. Nur, dafs seine Noth aus dem ersteren Gesichtspunkt, seine Rettung aus dem letzteren begriffen werden mufs, daher denn im Rückblick auf die frühere Rettung der eine, im Blick auf die gegenwärtige Noth der andere vorwaltet. Dafs aber diese Voraussetzungen hier stillschweigend gemacht werden, beweist, dafs die Gemeinde redet. Die Gemeinde empfindet in ihrer Noth ihren Verfolgern gegenüber immer nur ihr Recht, Gott gegenüber ebenso lebhaft ihre grenzenlose Schuld. Für den Einzelnen dagegen liegt die Sache nicht immer so einfach, er kann deshalb von derartigen Voraussetzungen, wie sie hier und in vielen ähnlichen Liedern gemacht werden, nicht stillschweigend ausgehn. Uebrigens kommen hierfür noch andere Erscheinungen in Betracht. Ein „neues Lied" wird dem Jahve gesungen, wenn er in neuer, bis dahin unerhörter Weise seine Herrlichkeit offenbart (Jes. 42, 10. Ps. 33, 3. 96, 1. 98, 1. 144, 9. 149, 1). Freilich kann der Sinn der Redensart einigermafsen abgeschwächt werden, namentlich da, wo es heifst, dafs man dem Jahve ein neues Lied singen *wolle.* Aber hier heifst es, dafs der Redende damals nach seiner Rettung das Lob Jahves in ganz neuer Weise verkündet *hat* (v. 4). Also handelt es sich gewifs nicht um die Rettung eines Einzelnen, sondern um die der Gesammtheit. Ferner liegt es vor der Hand v. 6 als Explication von v. 5 zu betrachten, der hier glücklich gepriesene Mann ist die Gemeinde (wie 94, 12),

die den Heiden oder auch den Gottlosen gegenübergestellt wird. Endlich veranlaſst die Rettung des Redenden alle Frommen zu ewigem Lobe Gottes (v. 17). Demnach redet auch v. 18 nicht etwa der Sänger und jeder, der in Israel mit ihm in gleicher Lage ist, wie Olshausen meint, sondern die Gemeinde; vgl. 35, 10. 37, 14. 74, 21. 86, 1. 109, 16. 22. Richtig sagt Raschi : כל עני ואביון שבתילים אינו אלא כנגד ישראל. Wie Raschi deuten das Lied De Wette und Rosenmüller.

Ich möchte übrigens die v. 2—4 in Rede stehende Rettung mit Olshausen auf die Befreiung aus dem babylonischen Exil beziehn, dann aber auch v. 7 ff. auf die damalige Bekehrung des Volkes, die sich in der Unterwerfung unter das Gesetzbuch vollzog. Man wird nicht läugnen können, daſs damit das als zusammenhangslos getadelte Lied einen vortrefflichen Zusammenhang gewinnt.

Ps. 41. Der Gedankengang des Liedes wird von Hupfeld richtig verstanden. Ein Leidender (v. 5), der in höchster Gefahr schwebt, ist der Schadenfreude und den Nachstellungen seiner Feinde und eines untreuen Freundes ausgesetzt (v. 6—10). Er bittet Jahve um seine Herstellung, damit er ihnen vergelten könne (v. 11). Denn daſs Jahve an ihm Gefallen hat, erkennt er daran, daſs sein Feind nicht über ihn triumphiren darf (v. 12). Er ist aber auch überzeugt, daſs Jahve ihn, der freilich gegen Gott gesündigt hat, um seiner Unschuld willen erhalten werde (v. 13). Durch אמרתי v. 5 wird keineswegs alles bis v. 12 folgende in die Vergangenheit gesetzt. Vielmehr bringt der Redende sein Gebet zu Jahve (v. 5) in Gegensatz zu dem Verhalten seiner Feinde ihm gegenüber (v. 6 bis 10). Die Perfecta in v. 13 drücken die zuversichtliche Erwartung aus.

Versteht man nun das Lied individuell und betrachtet den Redenden, wie das gewöhnlich geschieht, als krank, so macht das Ganze einen sehr unerfreulichen Eindruck.

Will der Einzelne deshalb wiederhergestellt sein, damit er sich an seinen Feinden rächen könne, so wird das nur wenig dadurch gemildert, daſs er im Eingang Segen herabruft auf die, die anders als seine Feinde sich gegen den Unglücklichen barmherzig beweisen (v. 2—4). Vollends befremdlich ist es aber, wenn der Einzelne eben daran die göttliche Gnade erkennen will, daſs Jahve ihn seinen Gegnern nicht unterliegen läſst. Räth man auf einen König oder ein anderes Volkshaupt, dem ein Prätendent gegenübersteht (2 Sam. 15, 25 f.), so enthält der Satz etwas allzu selbstverständliches, als daſs er ausgesprochen sein dürfte. Sonst aber läſst sich kaum ein Fall denken, in dem die Worte von v. 12 persönlich verstanden nicht einen Individualismus ausdrückten, der im A. T. keine Stelle hat. Ebenso muſs man auch hier wieder fragen, wie denn der Einzelne zu der in v. 13 ausgesprochenen Gewiſsheit seiner Erhaltung kommt? Ewald und Olshausen nehmen dem Liede vollends alle Wahrheit, indem sie v. 13 erzählend fassen und danach das vorhergehende Gebet in die Vergangenheit setzen.

Dagegen hat schon Rudinger mit Recht behauptet, daſs die Krankheit auch hier nur Bild sei. Liegt der Redende nach Meinung seiner Gegner auf seinem Sterbebette (v. 9), so sieht man nicht ein, weshalb diese ihm noch eifrig nachstellen (vgl. Ps. 38). Denn darauf kommt ihre Anfeindung hinaus (v. 6—8). Wenn aber die Krankheit nur Bild der Noth ist, dann redet eben auch kein Einzelner, sondern die Gemeinde. Im Munde der Gemeinde haben nun auch v. 12 f. ihren sehr guten Sinn: Jahve mag alles nur denkbare Unheil über sie verhängen, aber ihre Feinde darf er über sie nicht triumphiren lassen. Für die *Gemeinde* hängt hieran allerdings die Wahrheit der Religion (vgl. zu Ps. 30). Schlieſslich wird die Gemeinde auch selbst die Rache an ihren Verfolgern vollziehn. Sie, die der Welt gegenüber unschuldig ist, darf Jahve nicht

untergehn lassen. Sie hat vielmehr die Gewifsheit ewigen Bestandes vor seinem Angesicht d. h. bei seinem Heiligthum[1]). Man mag aus diesem Liede lernen, wie weit die Personification der Gemeinde gehn kann.

Ps. 42. 43 deutete ich früher als das Lied eines einzelnen Juden, der in die Heidenwelt verschlagen wäre (Stud. und Krit. 1884 S. 733 f.). Indessen hat Olshausen doch wohl Recht, wenn er v. 5 übersetzt: „wie ich einherzog im dichten Gedränge, wallete (אֶדַּדֵּם) zum Hause Gottes mit Jubelgesang und Dankgebet, *als eine feiernde Menge*". Dem Redenden steht ein ganzes Volk gegenüber (43, 1 vgl. v. 2 und 42, 10) und an seiner Rettung scheint die Wahrheit des Glaubens zu hängen (42, 4. 11), was auf einen Einzelnen nicht leicht pafst. Auch wird der bildliche Ausdruck 42, 10. 43, 2 verständlicher, wenn die Personification einer Mehrheit vorliegt. Demnach glaube ich, dafs eine exilirte Gemeinde redet; ob gerade die Gemeinde des babylonischen Exils, wäre weiter zu fragen. Auf Israel deuten das Lied die Rabbinen und früher schon Eusebius.

Uebrigens bleibt das a. a. O. Gesagte bestehn.

Ps. 44, 5. 7. 16. S. o. S. 68.

Ps. 45. Hier klingt v. 2 durchaus individuell, über v. 18 kann man anderer Meinung sein. Es hängt das vom Sinne des ganzen Liedes ab, den ich hier nicht erörtern will.

Ps. 49. Soweit bei dem schlechten Zustande des Textes überhaupt ein sicheres Urtheil möglich ist, möchte auch hier das Ich von der Gesammtheit zu verstehn sein (v. 4—6. 16). Der Streit der Exegeten über den Sinn von v. 16 würde sich damit ebenso erledigen wie bei

---

[1]) Auch ואבד שמו v. 6 würde auf den Einzelnen nur passen, wenn er kinderlos wäre. Die Feinde möchten dagegen die Gemeinde völlig vernichten (10, 6).

Ps. 16. 17. Die Gottlosen sterben und werden schliefslich überhaupt ausgerottet, aber die Gemeinde lebt ewig. Das Lied hat durchaus keinen persönlichen Character. Es handelt sich ganz allgemein um die Verfolgung, die die Gemeinde von den Gottlosen erleidet, und um die Noth, die die Thatsache ihres Glückes, ja ihres Daseins dem Glauben macht. Danach liegt es vor der Hand, v. 6 die Gemeinde als das redende Subject zu betrachten. Dabei könnten v. 4. 5 allerdings mehr noch als Rede des Dichters verstanden werden.

Ps. 51. Hier ist es wichtig einzusehn, dafs zwischen v. 20. 21 und v. 18. 19 kein Widerspruch besteht, dafs die ersteren vielmehr als ein ursprünglicher Bestandtheil des Liedes erscheinen. Als Correctur von v. 18. 19 hätten die Worte nur Sinn, wenn sie das Interesse des *gegenwärtigen* Tempeldienstes verträten. Es ist aber von der *Zukunft* die Rede, von der messianischen Zeit, und man sieht nicht ein, weshalb ein späterer Bearbeiter gerade für diese das Opfer hätte retten wollen, nicht aber für die Gegenwart. Sofern es sich v. 20. 21 aber um die Zukunft handelt, v. 18. 19 dagegen um die Gegenwart, sofern v. 18. 19 die sühnende Kraft des Opfers ins Auge gefafst ist, v. 20. 21 aber das Opfer als Form des Dankes erscheint, sofern endlich v. 18. 19 von der sündigen Gegenwart geredet ist, v. 20. 21 dagegen von dem gerechtfertigten Volke der Zukunft, — bilden die beiden Behauptungen allerdings einen vollkommenen Gegensatz, aber von einem Widerspruch zwischen ihnen ist platterdings nichts zu entdecken. Verursacht ist das Urtheil von v. 18. 19 übrigens wohl nicht durch eine thatsächliche Unterbrechung des Cultus, wie etwa während des babylonischen Exils (vgl. Hos. 9, 4. Ez. 20. Gebet Az. 14 ff.). Die Worte machen vielmehr den Eindruck, als ob es allerdings möglich wäre, zu opfern, und der Opferdienst bestände. Auch redet v. 20 wohl nicht von der Wieder-

herstellung des zerstörten Jerusalems, sondern von seiner messianischen Herrlichkeit [1]). Eher könnte man hier jene Anschauung finden, die in der jüdischen Literatur der verschiedensten Jahrhunderte des öfteren auftritt, daſs nämlich der Cultus des zweiten Tempels Jahve überhaupt nicht gefiel, ohne daſs man darum natürlich aufgehört hätte, den gesetzlich vorgeschriebenen Gottesdienst zu üben (Hagg. 2, 14. Mal. 3, 4. Hen. 89, 73. vgl. Ps. Sal. 2, 1 ff. Lib. Jub. 30, 16. 17). Es war das ein Ausdruck des Bewuſstseins, daſs Jahve an der neuen Gemeinde noch kein rechtes Gefallen habe, der Zorn noch nicht vorüber, die Schuld noch nicht gesühnt und das Gesetz noch nicht erfüllt sei. Indessen erscheint hier einfach die prophetische Denkweise, wonach Jahve überhaupt nur Gerechtigkeit und nicht Opfer will, dahin abgeschwächt, daſs die sündige Gemeinde mit ihren Opfern den Zorn Jahves nicht beschwichtigen kann (das kann nur ein zerschlagenes Herz), daſs Jahve aber einst in der messianischen Zukunft die Dankopfer der gerechtfertigten Gemeinde gnädig annehmen werde (vgl. 50, 14 f.).

Da somit v. 20. 21 sich sehr wohl als der ursprüngliche Schluſs des Liedes verstehen lassen, das mit v. 19 keinen guten Abschluſs fände, so wird man aus der inneren Beziehung, in der v. 18. 19 zu v. 20. 21 stehn, allerdings schlieſsen müssen, daſs auch dort von der Gemeinde die Rede ist und nicht von einem Einzelnen. Aber auch abgesehn von v. 20. 21 geht das aus dem übrigen Inhalt des Liedes deutlich genug hervor. Daſs v. 15 am besten von der Missionsaufgabe der Gemeinde verstanden wird, hat schon Olshausen bemerkt. Er hat auch betr. des vielerklärten v. 6 wesentlich das Richtige gesehen. Die Gemeinde ist von Feinden verfolgt und diesen vorläufig unterlegen. Danach könnte es scheinen, als ob sie ihren Gegnern gegenüber im Unrecht wäre. Demgegenüber

---

[1]) Wie z. B. 69, 36. 102, 17.

wird hier ausgesagt, was für die gesammte Stellung der jüdischen Gemeinde zur Welt charakteristisch ist: Der Welt gegenüber ist sie im Recht, nur Gott gegenüber ist sie in grofser Schuld und auch so mufs sie zur Herrlichkeit Jahves beitragen, damit Jahve als der allein Reine und Gerechte dastehe. Alle anderen Erklärungen sind gezwungen [1]). Ferner befürchtet der Redende, von dem göttlichen Angesicht verstofsen zu werden (v. 13). Das wird sonst nur von der Verstofsung Israels aus dem heiligen Lande, bezw. von seiner Verwerfung gesagt (2 Reg. 13, 23. 17, 20. 24, 20. Jer. 52, 3. 2 Chr. 7, 20. Jer. 7, 15). Die Stellen Ps. 71, 9. 102, 11 sind schon ein wenig anders, gehen übrigens auch auf die Gemeinde. Ebenso wird das unmittelbar folgende „nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir" (v. 13) am besten nach Jes. 63, 11 von dem Geiste der Offenbarung verstanden, von dem überall geleitet zu sein Israels Vorzug ausmacht. Nach v. 10 betrifft die Rettung, um die gebeten wird, nicht einen Einzelnen, an dessen Schicksal auch andere Antheil nähmen, vielmehr handelt es sich unmittelbar um eine Gesammtheit. Die Gemeinde bittet, dafs Gott sie den Jubelruf der geretteten und neubeglückten Frommen vernehmen lasse (vgl. 106, 4. 5). Ferner klingt v. 12 stark an bekannte prophetische Stellen an, die von der Gesammtheit reden (Ez. 36, 26. 11, 19. Jer. 24, 7). Vgl. auch v. 5 mit Jes. 59, 12; v. 19 mit Jes. 57, 15. 61, 1. Uebrigens findet sich in dem ganzen Liede nichts Individuelles. Denn v. 7 ist wie 22, 10 f. zu verstehn, wenn nicht Ich einfach für Wir steht. Dagegen ist die Nothlage, der das Lied entstammt, wiederum als bekannt vorausgesetzt und nicht näher bezeichnet (v.

---

[1]) In v. 16 bedeutet דמים allerdings, wie Olshausen urtheilt, Blutvergiefsen, das der Gemeinde droht. An eine Blutschuld der Gemeinde zu denken, verbietet die Berufung auf Gottes Gerechtigkeit, übrigens aber v. 6.

6. 10. 14. 16). Es bleibt auch völlig unklar, ob die Verfolger der Gemeinde Heiden oder gottlose Juden sind [1]).

Ps. 52 wird ein Gewalthaber apostrophirt, der sich seiner Bosheit rühmt, indem er mit tückischer List umgeht, übrigens aber auf seinen Reichthum vertraut (v. 3—6). Gott wird ihn dafür zur Freude der Gerechten vertilgen (v. 7—9). Dagegen ist der Redende sicheren Bestandes gewifs, er will Gott preisen, wenn er den Gewalthaber vernichtet und damit dem Redenden seine Güte beweist (v. 10. 11). Bemerkenswerth ist die Art, wie der Redende seine Person der des Gottlosen gegenüberstellt. Diesen Baum wird Gott entwurzeln, er dagegen gleicht einem Oelbaum, der im Tempel gepflanzt ist (v. 7. 10). Offenbar wird der Redende von jenem Gottlosen angefeindet. Denn v. 10 b weist auf v. 3 b zurück, übrigens aber sagt der Redende nur von *sich*, dafs er Gott für die Vertilgung jenes Gottlosen preisen wolle (v. 11). Indessen mufs man das errathen, auch nimmt das Lied da, wo der Untergang des Gottlosen angekündigt wird, auf die Rettung des Redenden gar keine Rücksicht, wohl aber auf die Freude, die dann bei allen Gerechten herrscht (v. 7—9). Das ist sehr auffällig, man erwartet von der Freude der nur indirect Betheiligten erst zuletzt zu hören. Das Auffällige dieses Gedankenganges schwindet aber sofort, wenn man die Gemeinde als das redende Subject betrachtet. Und dazu hat man alle Ursache. Nämlich die Worte von v. 10 erscheinen ähnlich 92, 13. 14 im Munde der Gemeinde (vgl. Jer. 11, 16), in den sie auch allein passen. Denn die Gemeinde hat im Besitz des Heiligthums die Gewähr ihres ewigen Bestandes, während den Einzelnen die Nähe des Tempels vor der Nachstellung der Gottlosen nicht

---

[1]) Richtig hat Olshausen den 51. Ps. verstanden. Wie weit vor ihm Paulus, kann ich nicht beurtheilen, da das betr. Werk mir unzugänglich ist.

schützt. Ferner ist die in v. 3 in Rede stehende Gnade doch wohl die, welche immerdar über der Gemeinde waltet (103, 17). Auch der Schilderung des gottlosen Reichen fehlt alles Individuelle, es ist die immer wiederkehrende Klage über die Heimtücke der bösen Herren. Vermuthlich ist die ganze Klasse dieser Leute gemeint. Auch לנצח v. 7 scheint anzudeuten, dafs es sich um die letzte Entscheidung zwischen Gottlosen und Frommen handelt. Dann kann aber auch aus diesem Grunde das redende Ich nur die Gemeinde bedeuten.

Ps. 54 darf nicht anders beurtheilt werden als die zahlreichen verwandten Lieder, die von der Verfolgung des Frommen durch die Heiden oder auch durch die Gottlosen (זרים ist vielleicht in זדים zu ändern) handeln. Im Gegentheil zeichnet dies Lied sich durch farblose Allgemeinheit noch ganz besonders aus, so dafs selbst Hitzig nach dem Vorgang von Paulus hier die Gemeinde als das redende Ich betrachtet.

Ps. 55. Zunächst ist das Verhältnifs von v. 2—6. 13. 17—19. 24 zu v. 10—12. 21 auffällig. Dort ist der Redende selbst in höchster Lebensgefahr (v. 2—6), nur ihm scheint die Nachstellung der Feinde zu gelten (v. 13. 19. 24. 16. 17), — hier dagegen erscheint er wesentlich als Beobachter der allgemeinen Noth, die in der Stadt herrscht (v. 10—12. 21). Endlos ist die Unterdrückung, die die Frommen von Seiten der gottlosen Machthaber erfahren. Es handelt sich um förmliche Verfolgung der Einzelnen, ungerechtes Gericht mit Lug und Trug müssen die Frommen über sich ergehen lassen. Damit keines ihrer Opfer ihnen entgehen könne, lassen die Gottlosen Tag und Nacht sogar auf den Stadtmauern Wache halten. Dennoch bittet der Redende nur um die Rettung seiner Person und selbst die Vernichtung der Gottlosen scheint nur diesen Erfolg haben zu sollen (v. 16. 17. 24). Dafs v. 23 von dem צדיק überhaupt die Rede ist, trägt nichts aus. Jener innere Widerspruch

wird nur durch die Annahme zu heben sein, daſs die Gemeinde redet. Hierfür spricht übrigens auch v. 18. Dadurch daſs der Einzelne dreimal täglich Gott seine Noth klagen will, kann er schwerlich eine bestimmte Aussicht auf Erhörung gewinnen. Etwas anderes ists aber, wenn alle Frommen zu den drei feststehenden Gebetszeiten des Tages um die Rettung der Gemeinde flehen. Zu v. 7—9 vgl. 120, 5 und das zu der Stelle Bemerkte. Es scheint mir auch unbegründet, v. 14. 15 auf einen nunmehrigen Führer der Gottlosen zu beziehn, der bisher mit dem Dichter in Freundschaft gestanden hätte. Dieser Jemand stand auch mit anderen Frommen auf friedlichem Fuſs (v. 21), vermuthlich mit ihrer Gesammtheit. Er ist aber schwerlich ein bestimmter Einzelner, so wenig wie der Andere, der ihm gegenübergestellt wird (v. 13). Der Klage über ihn entspricht die Verwünschung aller Gottlosen (v. 16) und auch in v. 19 ff. wechselt der Plural ohne weiteres mit dem Singular. Der Parteigegensatz bestand wohl nicht immer in gleicher Schärfe.

Ps. 56 wird von der ältesten jüdischen Ueberlieferung auf die Gemeinde gedeutet, indem nämlich die Angabe der Melodie : nach „die Taube der fernen Terebinthen“ von den maſsgebendsten Versionen vom Inhalt des Psalms verstanden wird. LXX. Vulg. Aeth. : *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου.* Aehnlich auch die arabische Uebersetzung und Symmachus, der an das verstoſsene Geschlecht Davids denkt (vgl. Field, Hexapla). Targ. : על כנישתא דישראל דמתילא ליונא שתוקא בעידן די מתרחקין מן קירויהון וחזרין ומשבחין למרי עלמא היך דוד מכיך ושלים כד אחדו יתיה פלשתאי בגת. Der Inhalt des Liedes entspricht diesem Verständniſs durchaus. Es ist ganz in der Art der Gemeindelieder gehalten, die über Verfolgung klagen. Vielfach hat es mit solchen Liedern wörtliche Berührung. Hervorzuheben ist ferner die Gewiſsheit der Rettung v. 13. 14, welche Verse Hitzig deshalb als späteren Zusatz

betrachtet, sowie die Bezugnahme auf die prophetische Verheifsung v. 5. 11. Uebrigens erfahren wir v. 8 ausdrücklich, dafs das Fleisch, das Gott gegenüber nichts vermag, die Heiden sind. Die beiläufige Art, in der das zu Tage tritt, ist beachtenswerth.

Ps. 57 soll Gott sich über den Himmel erheben und auf der ganzen Erde seine Ehre zur Geltung bringen (v. 6. 12), d. h. er soll im Himmel und auf Erden seine Weltherrschaft wahr machen, um den hier redenden Verfolgten zu retten. Wie ein Einzelner einen solchen Anspruch erheben könnte, ist unerfindlich. Weiter ist der Verfolgte trotz aller Furchtbarkeit seiner Feinde (v. 5) seiner Erhaltung so vollkommen gewifs, dafs er schon jetzt in Lob und Dank gegen den rettenden Gott schwelgt (v. 8 ff.). Dies Lob Gottes wird aber laut im Gottesdienst der Gemeinde (v. 9), und darüber hinaus will der Errettete in der ganzen Welt seinen Gott preisen (v. 10). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs die Gemeinde redet. Natürlich sind die Feinde von v. 7 dieselben wie in v. 5, נפלו v. 7 erklärt Ewald mit Kimchi richtig als Perf. proph. und ישלח v. 4 als Optativ. Noch besteht die Noth (v. 2 ff.) und die Rettung ist zukünftig.

Ps. 59. Während im vorigen Liede die Natur der Verfolger zweifelhaft ist, handelt sichs hier ebenso deutlich um Heiden. Denn Jahve Sabaoth, der Gott Israels, wird v. 6 aufgerufen, Rache zu nehmen an allen Heiden, kein Erbarmen zu haben mit den frevelhaften Verräthern (oder auch Räubern). Ebenso heifst es v. 9 bezüglich der bösen Reden der Feinde, dafs Jahve ihrer lacht, dafs er über alle Heiden spottet. Weiter beweist die Vertilgung dieser Feinde, dafs Jahve Herr ist über alle Welt (v. 14), und dafs sie dem Volke Israel nicht angehören, wird aus v. 12 vollends deutlich. Es besteht nicht der mindeste Anhalt für die Annahme, dafs neben den Heiden hier auch die Gottlosen in Betracht kämen. Dafs die bösen Reden der

Feinde so stark hervorgehoben werden (v. 8. 13), führt keineswegs auf einen täglichen Verkehr mit ihnen, wie Olshausen meint. Man weifs, wie tief der Jude durch Religionsspott verwundet wurde (vgl. z. B. 42, 11. Dan. 7, 8. 20. 11, 36)[1]. Zweifellos ist das Lied zu einer Zeit entstanden, wo Jerusalem von feindlichen Schaaren beunruhigt wurde, die namentlich Nachts die Stadt umschwärmten[2]. Es müfste nun allerdings Wunder nehmen, wenn hier ein Einzelner die Nachstellung solcher Feinde ohne jede Rücksicht auf die Gesammtheit ausschliefslich auf seine Person bezöge (v. 4) und dem entsprechend auch nur um die eigene Rettung flehte. Kann ein Einzelner seiner Person wegen das Weltgericht aufbieten (v. 6) und seiner Rettung eine solche Bedeutung beilegen, wie hier (v. 12. 14) geschieht? Sollte er jeden Morgen Gott nur dafür preisen, dafs die Feinde während der Nacht nicht eingedrungen sind und *ihn* nicht getödtet haben (v. 17)? In Wahrheit wird die Gemeinde verfolgt (v. 12), sie ist es auch, die in dieser gefahrvollen Zeit alle Morgen dem Jahve für seinen Schutz in der Nacht dankt.

Ps. 60. Neben dem sonst durchgehenden Wir erscheint v. 11 ein Ich, das von der Gemeinde zu verstehen das allein Natürliche ist[3].

Ps. 61. Deutlich ist v. 6 von zukünftigen Dingen die Rede. Der Erhörung der Gelübde (v. 6) mufs ihre Bezahlung (v. 9) unmittelbar folgen, jene gehört also so ge-

---

[1]) Ganz verschieden ist 55, 22.

[2]) Von einem Durchstreifen der Stadt ist nicht die Rede (יסובבו עיר), sondern nur von einem Umkreisen derselben. Dabei sind die Feinde bisher nicht zum Ziel gekommen und verhalten sich wie eine Meute von Hunden, die, wenn sie nichts finden, die Nacht über draufsen heulen (v. 15 f.). Die Worte 55, 11 lauten freilich wieder ähnlich, sind aber doch wesentlich anders.

[3]) V. 8—10 erklärt Hupfeld mit Recht für das eigene Werk des Dichters, der eine bestimmte Seite der messianischen Verheifsung frei reproducirt. Vgl. 2, 7 ff. 89, 20 ff.

wifs der Zukunft an, als diese erst nach Gewährung des v. 7. 8 Erbetenen stattfinden soll. Offenbar handelt es sich aber um das Heil Israels und wenn die Herbeiführung desselben in Erfüllung der Gelübde des Redenden erfolgt, so ist dieser nicht ein Einzelner, sondern die Gemeinde. Denn der König selbst, der etwa noch in Betracht käme, kann wegen des Inhalts von v. 7. 8 nicht wohl am Worte sein. Es ist ferner ein ständiges Anliegen der Gemeinde, immerdar in der Nähe des Heiligthums weilen zu dürfen (v. 5). Sie hat darin die Bürgschaft für die Erfüllung der messianischen Verheifsung (S. z. Ps. 23). Wegen v. 3 braucht man aber nicht mit Olshausen anzunehmen, dafs hier eine Gemeinde der Diaspora redet. Denn v. 5 versteht sich doch am besten im Munde von solchen, die jetzt schon in der Nähe des Heiligthums weilen. Dafs die Gemeinde vom Ende der Erde her zum Himmel ruft, ist Ausdruck des Gefühls der Gottverlassenheit. Wenn Jahve aber somit zugleich fern und nahe ist, so ist das bei Vergleichung von Ps. 14, 7. 20, 3 mit 14, 2. 20, 7 nicht verwunderlich. Der Gedankengang des Liedes ist auch sonst etwas sprunghaft. Es ist willkürlich, wenn Ewald hinter v. 5 eine Lücke statuirt. Es entsprechen einander v. 4 und v. 6, sowie v. 5 und v. 7. 8, das Sela theilt also richtig ab.

Ps. 62 scheint wirklich ein Haupt der Frommen das Wort zu führen, das die Gottlosen zum besonderen Gegenstande ihrer Angriffe machen (v. 4. 5). So urtheilt auch Olshausen. Ihre Hauptstütze hat diese Meinung an משאתו (v. 5), das allerdings in den Mund der frommen Gemeinde gegenüber den Gottlosen schlecht pafst. Dagegen wird v. 12 kaum auf eine persönliche Offenbarung gedeutet werden dürfen, die der Redende empfangen hätte. Vielmehr wird die messianische Verheifsung gemeint sein, wonach Jahve zuletzt dem Regiment der Gottlosen ein Ende macht,

weil er 1) allein Herr sein und 2) den Frommen zu ihrem Recht verhelfen will. Vgl. auch den Schlufs dieser Abhandlung.

Ps. 63 hat den Auslegern viel Noth gemacht, m. E. ohne Grund. In seinem Elend blickt der Redende nach Gott aus, wie in der Wüste ein verschmachtender Reisender nach Wasser (v. 2). Mit solchem Verlangen schaut er jetzt Gott d. h. er ist jetzt (חזיתך ist Perf. praes.) im Tempel vor Gott getreten, um hier Gottes Macht und Herrlichkeit zu sehen (v. 3 vgl. 27, 4). Freilich ist die Herrlichkeit Jahves auch im Tempel zumeist nur für die Imagination der Andacht sichtbar, ebenso wie die Gnade Jahves, die besser ist als das Leben (v. 4), nur im Glauben erfahren wird. Aber in jener geistigen Anschauung der Herrlichkeit Jahves findet die Gemeinde Trost, weil Jahves Gnade sie dereinst an dieser Herrlichkeit theilnehmen lassen wird. In dieser Gewifsheit tragen die Gläubigen geduldig die Leiden der Gegenwart, sterben sie vor der Erfüllung der Verheifsung getrost dahin, z. Th. verlieren sie vielleicht gar in der Verfolgung (v. 10) das Leben. Trotzdem preisen sie Jahve immerdar in der Gewifsheit seiner Gnade und der blofse Gedanke an Gott ist deshalb auch in der Privatandacht ihnen die höchste Erquickung (v. 5—7). Denn Jahve erhält die Gemeinde, die ihm treu anhängt (v. 8. 9). Es handelt sich um kein persönliches Anliegen, sondern um das der Gesammtheit. Gott soll die Feinde, von denen die Gemeinde verfolgt wird, schmählich vertilgen (v. 10. 11) und des Reiches Herrlichkeit herstellen, wo König und Volk sich mit Stolz ihres Gottes rühmen werden (v. 12). Man hat also alle Ursache, auch hier die Gemeinde als das redende Subject zu betrachten, wenngleich v. 7 natürlich auch auf alle einzelnen Frommen geht.

Ps. 64 handelt von der Verfolgung der Frommen durch die Gottlosen, die durch plötzliches Einschreiten Gottes mit dem Untergang der Frevler ein Ende nimmt. Man kann die ganz allgemein gehaltene Bitte um Schutz v. 2. 3

von dieser behaglich ausgemalten Erwartung nicht trennen, es handelt sich nicht um eine individuelle Noth, sondern um die der Gemeinde überhaupt. Ohne Zweifel redet diese v. 2. 3.

Ps. 65, 4. Ist die Lesart מני richtig, so ist die Beziehung auf das Volk gewifs. LXX : ὑπερεδυνάμωσαν ἡμᾶς.

Ps. 66. Es besteht kein triftiger Grund, mit Ewald v. 13—20 von dem Uebrigen zu trennen und jene Verse für ein besonderes Danklied zu halten. Stellt der Psalm aber ein einheitliches Lied vor, so erscheint es selbstverständlich, dafs der, welcher v. 13—20 im Tempel dem Jahve mit glänzenden Opfern für seine Rettung dankt und allen Frommen davon erzählt (v. 16), identisch ist mit der Gemeinde, die wegen ihrer Rettung aus äufserster Noth die Heiden zur Bekehrung zu Jahve auffordert (v. 1—9) und auch dem Jahve selbst gegenüber den wunderbaren Charakter seiner Führungen anerkennt (v. 10—12). Es besteht enger Zusammenhang zwischen v. 12 und v. 13. Aber auch abgesehen von ihrer Verbindung mit v. 1—12 möchten v. 13—20 als Worte der Gemeinde zu betrachten sein. Schon die grofse Zahl von Opfern, die der Redende darbringen will, kommt hierfür in Betracht (v. 13—15). LXX hat übrigens schon v. 9 die 1. Sing. Richtig urtheilt Rudinger und nach ihm Rosenmüller und Olshausen [1]).

Ps. 69. Am Schlufs werden Himmel und Erde, das Meer und alles, was sich darin regt, zum Preise Gottes aufgerufen, weil er das messianische Heil herbeiführt (v. 35—37). Diese Verse bringen augenscheinlich keinen Fortschritt über v. 33. 34 hinaus, sondern sind damit parallel. Die Frommen erfahren auch nach v. 33. 34 in der Rettung des Redenden die Rettung der Gemeinde Dieser ganze Schlufs des Liedes (v. 31—37) kann nicht anders

---

[1]) Hupfeld wendet ein, die Ausdrücke „mein Herz“ und „meine Seele“ (v. 16. 18) pafsten in den Mund der Gemeinde nicht. Das ist eine unbegreifliche Behauptung (S. o. S. 64).

beurtheilt werden als der von Ps. 22, mit dem er sich auch sonst berührt (vgl. v. 33. 34 mit 22, 27. 25). Danach ist die Gemeinde für das redende Subject zu halten. Daſs es sich in Wahrheit um eine allgemeine Verfolgung handelt, zeigt sich v. 27 und wenn der Redende sich als der Träger der Sache Gottes weiſs und um Gottes willen verfolgt wird (v. 8. 10), so führt doch nichts darauf, daſs man ihn etwa als den Führer der Frommen zu denken hätte. Die Feinde sind nicht sowohl Heiden als vielmehr Juden, die Partei der Gottlosen (v. 28. 29). Deshalb braucht v. 9 nicht gerade individuell verstanden zu werden, auch der Schluſs von v. 5 kann wie 35, 11 sprüchwörtliche Redeweise sein und dann ebenfalls auf die Gesammtheit gehn. Uebrigens würde die Einmischung einzelner individueller Züge nichts verfangen, Ich könnte für Wir stehn. Ferner ist zu beachten, daſs nach v. 6, dessen Sinn manche Ausleger verdrehn, der Redende sich schuldig weiſs und als von Gott geschlagen betrachtet (v. 27). Wenn er trotzdem als Träger der Sache Gottes zuversichtlich auf Rettung hofft, so versteht sich auch das eher im Munde der Gemeinde, als im Munde eines Einzelnen (v. 31 ff.) Die Gegner wollen die Frommen ins Unrecht setzen, während diese sich allein Gott gegenüber schuldig fühlen (v. 5. 6 vgl. 51, 6). Zur Unterscheidung zwischen der Gemeinde und ihren Gliedern in v. 7. 33 vgl. oben S. 80. Sonst vgl. zu Ps. 109. — Das richtige Verständniſs hat Rosenmüller nach De Wette. Das Targum deutet das Lied auf die Auswanderungen des Synedriums und die Wasser v. 2. 3 auf die Heiden, ähnlich urtheilen Aben Esra, Raschi und Kimchi.

Ps. 71. Gott soll an dem Redenden seine Allmacht so offenbaren, daſs er allen künftigen Geschlechtern davon erzählen könne (v. 18). Die Wunderthaten, nach denen er verlangt, stellt er denen gegenüber, um deretwillen er jetzt schon Gott beständig preist, nämlich die früheren

Erweise seiner rettenden Gerechtigkeit in der Geschichte Israels (v. 14—17). Auch nach v. 19 ist die Gerechtigkeit, die hier angerufen wird, die der Weltregierung Gottes, wodurch er sich als der allein wahre Gott beweist. Schon hiernach erscheint die Gemeinde als das redende Subject. Gott hat sie von Jugend auf sein Lob gelehrt, d. h. vom Anfang ihrer Geschichte an hat er ihr seine Gröfse geoffenbart, sie bittet, dafs er sie im Alter nicht verlassen, d. h. jetzt in ihrer späteren Geschichte sich als derselbe erweisen möge wie früher (v. 17. 18 vgl. v. 5. 6. 9 und dazu Jes. 46, 3. 4). Nach dem unanfechtbaren Ketib wird v. 20 auch ausdrücklich im Namen der Gemeinde geredet. Die Annahme, dafs ein individuelles Anliegen des Dichters mit dem der Gemeinde eng zusammenhänge, ist völlig haltlos, da von Persönlichem überhaupt nichts zu finden ist. Es handelt sich wahrscheinlich um die Verfolgung der Gemeinde von Seiten der Gottlosen (v. 4). Deutlich ist auch v. 22 von dem Gottesdienst der Gemeinde die Rede, vom Concentus der levitischen Musikanten. Dazu kommt die grofse Abhängigkeit dieses Liedes von anderen Gemeindeliedern. Selbst Hupfeld wird hier seiner Sache unsicher. Richtig urtheilt unter den Neueren Rosenmüller nach dem Vorgange älterer protestantischer Ausleger.

Ps. 73 entstammt wenigstens durchaus der persönlichen Frömmigkeit des Dichters, der den schwersten Zweifel durch die Treue gegen Jahve und gegen seine Gemeinde (v. 15) überwand [1]). Möglicher Weise ist es darum

[1]) Ohne der einzigartigen Gröfse dieses Liedes zu nahe treten zu wollen, meine ich, dafs der Glaube hier doch nicht ganz auf sich selbst steht. Es bleibt für den Dichter immerhin auch eine Thatsache der Erfahrung, dafs die Gottlosen ein Ende mit Schrecken nehmen und damit tritt die Wahrheit des Glaubens wenigstens einigermafsen auch objectiv in die Erscheinung. Obwohl ferner der Redende für seine Person auf jede äufsere Gewähr der göttlichen Gnade verzichtet, so hält er für die Gesammtheit doch gewifs an der messianischen Hoffnung fest.

doch für den Gottesdienst der Gemeinde gedichtet (vgl. bes. v. 1. 28).

Ps. 74, 12. S. o. S. 68.

Ps. 75, 10. Hier hat das Ich offenbar denselben Werth wie v. 2 das Wir. Ewig will die Gemeinde Gott preisen, wenn er einst zwischen ihr und den Gottlosen entscheidet. LXX liest vielleicht richtig אגיל. Das Gesagte würde natürlich erst recht gelten, wenn v. 11 die ächte Fortsetzung von v. 10 wäre.

Ps. 77. Die Noth des Redenden (v. 3) ruft in ihm die Erinnerung an die wunderbare Vorgeschichte Israels wach (v. 6. 12 ff.) und im Gedanken an diese findet er Trost gegenüber der Furcht, daſs Jahve ewig zürnen möchte (v. 8—10). Das Auf- und Niederwogen der Empfindung wird freilich mit einer Lebendigkeit geschildert, die zunächst nur der Persönlichkeit des Dichters eigen ist, gleichwohl muſs man aus dem angegebenen Grunde auch hier die Gemeinde als das redende Ich betrachten. So haben schon manche ältere Ausleger geurtheilt; vgl. die Commentare von Rudinger und J. H. Michaelis.

Ps. 84. Wegen v. 11 glaubte auch ich früher (Stud. u. Krit. 1884 S. 733), es rede hier ein einzelner Jude, der jetzt eben aus der Heidenwelt nach Jerusalem übergesiedelt wäre. Indessen scheinen die Worte vielmehr ganz allgemein auszusagen, daſs die armseligste Existenz im heiligen Lande jeder anderen unter den Heiden vorzuziehen sei. Von bloſser Wallfahrt nach Jerusalem ist m. E. v. 8 die Rede, der weitaus gröſste Theil auch der palästinensischen Gemeinde muſste zu den Festen hierher pilgern (v. 6—8). Dabei mag freilich besondere Rücksicht genommen sein auf von fern her gekommene Pilger im Unterschiede von der palästinensischen Gemeinde (v. 5). Sehnsucht nach dem Heiligthum kann man aber auch in seiner Nähe empfinden (v. 3) und der Redende scheint mit seinen Kindern (v. 4) längst da zu wohnen. Oft wird das

Wohnen im heiligen Lande als ein Wohnen im Hause Jahve's oder in seinen Vorhöfen bezeichnet (15, 1. 23, 6. 27, 4. 52, 10. 65, 5). Daſs nicht ein Einzelner sondern die Gemeinde spricht, schlieſse ich nicht nur aus dem Wechsel von Singular (v. 9. 11) und Plural (v. 10. 12), sondern vor allem aus dem „mein König und mein Gott“ (v. 4). So begreift sichs ferner, daſs das Gebet v. 9. 10 nichts als das allgemeine Anliegen der Gemeinde ausdrückt, wie denn auch v. 5. 1—13 vom Glück der Gesammtheit reden. Aber ein Festlied ist der Psalm allerdings. Der Vogel v. 4 ist also die Gemeinde.

Ps. 85, 9. Dies Ich (neben Wir v. 5—8. 10. 13) wird ebenso beurtheilt werden müssen wie das von 20, 7. Derselbe der bis dahin zu Jahve betete, erwartet nun die göttliche Antwort.

Ps. 86 ist ein Gebet der von Feinden verfolgten Gemeinde (v. 14. 17). Von Individuellem ist nichts zu finden, denn בן אמתך (v. 16) ist identisch mit עבדך und übrigens hierzu das zu Ps. 116 Bemerkte zu vergleichen. Dagegen verräth der ganze Character des Psalms das Gemeindelied. In Betracht kommt hierfür das starke Selbstbewuſstsein des Redenden (v. 2. 16 f.), der Hinweis auf die geschichtlichen Groſsthaten Jahve's und die zukünftige Bekehrung der Heiden (v. 8 ff.) sowie die Anticipation der Erhörung (v. 12. 13). Durchweg erscheint das Lied ferner als abhängig von anderen Gemeindeliedern; vgl. noch v. 15 mit Ex. 34, 6.

Ps. 88 ist durchaus gleichartig mit Ps. 6. 22. 38 u. s. w. und wie diese zu deuten. Versteht man das Lied individuell, so muſs man es folgerichtig mit Ewald als das Gebet eines Kranken betrachten. Denn von Krankheit (v. 16) und zwar von Aussatz (v. 9) ist zweifellos die Rede. Anderseits ist die Krankheit aber auch hier nur ein Bild des Leidens, wie v. 5 ausdrücklich gesagt wird. Es geht nicht an, גבר אין איל mit Ewald als Schatten zu deuten. Ja

sogar der Tod ist hier einigermaſsen bildlich gemeint (v. 7), die Gemeinde stirbt eben nicht so wie der Einzelne. Auch ist v. 11 ff. die Meinung, daſs mit dem Untergang der Gemeinde das Lob Jahve's auf Erden überhaupt aufhören würde. Schon das Targum und der Syrer haben das Lied auf die Gemeinde bezogen, ebenso Raschi und Kimchi und ihnen folgend Rosenmüller und Olshausen.

Ps. 89. Hier tritt v. 2. 3 ein Ich auf, das die älteren jüdischen und christlichen Ausleger mit Recht auf die Gemeinde gedeutet haben. Denn vom geschichtlichen Beruf der Gemeinde ist v. 2 die Rede. Ueber die augenscheinlich verderbten Verse v. 48. 51 ist nichts sicheres zu sagen. Sonst wäre v. 51 das Ich gleichbedeutend mit den Knechten Jahve's. Zu v. 48 f. ist 39, 5 zu vergleichen. Uebrigens ist es naturgemäſs die Gemeinde, die um die endliche Erfüllung der messianischen Verheiſsung bittet (Wir : v. 18. 19). Gewiſs ist hier nicht etwa ein Davidide am Wort (Ewald). Der Gesalbte Jahves (v. 39. 52) ist längst dahin, die Heiden schmähen seine Spuren. Das davidische Königshaus ist nämlich v. 20 ff. als ein Individuum vorgestellt (wie auch 2 Sam. 7), sein Untergang erscheint v. 46 als ein frühzeitiger Tod. Richtig hat schon Aben Esra diese Worte verstanden.

Ps. 92 ist von dem Lobe Jahve's die Rede, das die Gemeinde im Tempel ertönen läſst, und zwar preist sie ihn wegen seiner geschichtlichen Groſsthaten, die er in seiner unergründlichen Weisheit ausführt (v. 2—5). Dies Lob gebührt dem Jahve, weil er durch sein Walten nicht etwa einen Einzelnen, sondern seine Gemeinde beglückt, diese ist also v. 5 am Wort. — Die Gottlosen, heiſst es weiter, wissen von der Gröſse Jahve's nichts, aber das kümmert den allmächtigen Gott wenig (v. 6—9). Denn die Herrschaft der Gottlosen hat einmal ein Ende, während Jahve's Herrschaft auf ewig besteht, mit ihm aber triumphirt über seine Widersacher die Gemeinde der Frommen.

Nur dieser letzteren können die Worte v. 11. 12 gehören. Das v. 14. 15 Gesagte wird nach Jes. 46, 3. 4 zu verstehen sein (vgl. oben S. 66).

Ps. 94 wird Jahve zur Rache aufgerufen gegen die gottlosen Herren, die seine Gemeinde unterdrücken und die Frommen tödten, und dabei in ihrem Uebermuth vor dem himmlischen Richter völlig sicher zu sein meinen. Ihnen gegenüber wird der Mann selig gepriesen, den Jahve züchtigt und aus seinem Gesetze belehrt. Denn ihn will Jahve hierdurch vor Sünde und Strafe bewahren, bis endlich die Gottlosen für immer zu Fall kommen (v. 12. 13). Dieser Mann ist offenbar die Gemeinde der Frommen, wie zum Ueberfluſs aus der Begründung v. 14. 15 völlig deutlich wird (vgl. oben S. 50). Wenn nun weiter v. 16 ff. ein Ich sich darauf besinnt, daſs allein Jahve sein Beschützer gegenüber den Gottlosen sei und es ohne Jahve längst von ihnen vertilgt wäre, so liegt es vor der Hand, auch hier die Gemeinde der Frommen zu verstehn. Nothwendig wird dies durch v. 22. Denn einerseits deckt sich das hier redende Ich mit dem allgemeinen צדיק und נקי von v. 21, anderseits ziehn die Gottlosen durch ihren Angriff auf den Redenden sich selbst den Untergang zu (v. 23). Danach muſs hier aber die Gesammtheit der Frommen in Rede stehn. So urtheilen schon die älteren Exegeten der Mehrzahl nach.

Ps. 101 beabsichtige ich später zu besprechen.

Ps. 102. Ein Dulder fleht Jahve um Erbarmen an. Der göttliche Zorn hat ein Leben voller Unglück über ihn verhängt. Immerwährender Kummer hat seine Kraft aufgezehrt, von aller Welt abgeschieden und von seinen Feinden verhöhnt siecht er hin, ein vorzeitiger Tod wartet seiner. Möchte der ewig thronende Gott Mitleid mit ihm haben! (v. 2—13). Nun folgt eine weiter ausgeführte Bitte um endliche Erfüllung der messianischen Verheiſsung. Die in der Weissagung hierfür vorgesehene Zeit ist ein-

getreten, der traurige Zustand Sions dauert alle Frommen. Auch sollte Jahve bedenken, daſs die Heiden nur dann seine alleinige Gottheit erkennen können, wenn er durch Sions Wiederherstellung seine Herrlichkeit offenbart (v. 14 bis 23). Redet hier ein Einzelner, so kann dies beides in keine vernünftige Beziehung gebracht werden. Es wäre vielleicht denkbar, daſs ein Einzelner deshalb den Anbruch der messianischen Zeit zu erleben verlangte, weil sie auch seinen individuellen Leiden ein Ende machen, oder weil dies Erlebniſs an sich ihn für all sein persönliches Unglück entschädigen würde. Man müſste diese Annahme mit der weiteren stützen, wonach v. 2—13 im Sinne aller einzelnen ähnlich Leidenden gesprochen sind. Indessen fragt sich's, ob v. 2—13 wirklich auf viele Einzelne paſsen. Ueberdies aber ist dies Verständniſs durch v. 19 ausgeschlossen. Wie Ewald richtig sieht, wird die Erfüllung der messianischen Verheiſsung nicht für das gegenwärtige, sondern nur für ein künftiges Geschlecht erbeten. Denn v. 19 ist nicht zu übersetzen: „Möchte dies (als geschehen) aufgeschrieben werden *für* ein künftiges Geschlecht" — sondern mit Raschi: „Möchte dies (als geschehen) aufgeschrieben werden *von* einem künftigen Geschlecht." Nicht die schriftliche Ueberlieferung betr. der eingetretenen messianischen Zeit wird Israel zum Lobe Jahve's veranlassen, sondern das Erlebniſs dieser Zeit, das dann freilich auch wohl aufgezeichnet werden mag. Die zukünftigen Geschlechter werden auch v. 29 ins Auge gefaſst. So wäre also jede Beziehung zwischen v. 2—13 und v. 14—23 gelöst und auf Grund des herrschenden Verständnisses läugnet Hitzig mit Recht die Einheitlichkeit des Liedes. Sehr einfach stellt sich dieselbe aber her, sobald v. 2—13 die Gemeinde redet. Hieran darf man sich durch v. 24. 25 nicht irre machen lassen. Wie sonst oft genug erscheint der Untergang der Gemeinde hier als möglich, ja als drohend. Gott scheint sie vernichten zu wollen,

ehe sie ihren Lauf durch die Geschichte vollendet hat, wie wenn ein Mensch in der Mitte des Lebens stirbt. Ewig ist zunächst Gott allein (s. o. S. 82). Aber als der Unvergängliche soll er sich der vergänglichen Kreatur erbarmen und die Gemeinde forterhalten. Wahrscheinlich ist auch in der vielleicht späteren Ueberschrift (v. 1) mit עני Israel gemeint. Richtig verstehen den Psalm Raschi und Kimchi, de Muis, Junius, Piscator und neuerdings Rosenmüller.

Ps. 103 stammt aus einer Zeit, in der die Gemeinde sich eines verhältnifsmäfsig grofsen Glückes erfreute. Da schien der Zorn ein Ende zu haben und die Schuld völlig vergeben zu sein. Jahve bewies sich wieder als der Vater und Beschützer seines Volkes, wie er es von Urzeiten her gewesen war, ja die ganze Geschichte Israels schien von seiner Gnade durchwaltet zu sein. Der Erweis seiner Gnade gegen Israel war aber zugleich der Erweis seiner Weltherrschaft, die deshalb auch als eine bereits thatsächliche gepriesen wird. Das gegenwärtige Glück wird in Ausdrücken geschildert, wie sie sonst allein der messianischen Zukunft zukommen. Augenscheinlich hielt der Dichter diese für nahe bevorstehend, wenn nicht für schon gegenwärtig. Unbegreiflich ist mir Hupfeld's Urtheil, dafs das Lied kein eigentlicher Nationalpsalm sei, sondern das allgemein menschliche Verhältnifs überwiege. Ebensowenig kann ich aber zugeben, dafs v. 1—5 von den persönlichen Erfahrungen des Dichters handeln, der sich in seinem Alter durch Jahve's Gnade verjüngt fühlte. Vielmehr ist v. 1—5 Selbstanrede der Gemeinde, die im weiteren mit „wir“ redet. Jahve rettet das Volk vom Untergang und stellt ihm das Glück und die Macht früherer Zeiten wieder her. Vgl. Jes. 40, 31, wo ebenfalls von der Gesammtheit und nicht von den Einzelnen die Rede ist [1]). Vermuthlich fand bei v. 6 ein Stimmenwechsel statt.

---

[1]) Es genügt nicht, wenn Olshausen sagt, jedes einzelne Mitglied

Ps. 104. Man meint, es werde hier von allgemein menschlichem Standpunkt aus die in der Natur sich offenbarende Gröfse Jahve's gepriesen. Inzwischen haben derartige Schilderungen im A. T. ihren Zweck niemals in sich selbst, am wenigsten im Judenthum, auf dessen Boden wir uns hier befinden. In den Schicksalen der jüdischen Gemeinde war von Jahve's Gröfse zumeist wenig zu erkennen, die Heiden regierten die Welt und in Jerusalem hatten die Gottlosen die Oberhand. Die Juden redeten deshalb gern von vergangenen Zeiten, wo Jahve sich an den Vätern verherrlicht hatte, von der messianischen Zukunft, wo er alle Welt zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit zwingen wollte, oder auch wohl von der Majestät, in der Jahve über den Wolken thronte. Wesentlich denselben Sinn hat die Naturbetrachtung der Juden, die recht eigentlich von Deutero-Jesaja datirt. Die Gemeinde weifs es, dafs *ihr* Gott den Himmel und die Erde gemacht hat und erhält, *für ihren Glauben* ist die alleinige Gottheit Jahve's schon jetzt in der ganzen Natur offenbar. In der Naturbetrachtung wird ihr deshalb gewifs, dafs ihr Gott und mit ihm sie selbst einst triumphiren werden, dafs die Gottlosen umkommen müssen und die Herrschaft der Heiden ein Ende nimmt [1]). Hierauf kommt Ps. 104 zuletzt hinaus. Von der endlichen Vernichtung der Gottlosen ist v. 35 die Rede, schon v. 32 wird darauf präludirt [2]). Es ist deshalb auch nichts Individuelles, wenn es v. 34 so empha-

---

der Gemeinde ermuntere sich zum Preise des Herrn und spreche in dem ganzen Eingange die Erfahrungen der Gemeinde als seine eigenen aus. Aehnlich Ewald.

[1]) Das Buch Hiob beweist hiergegen nichts. Denn die dort auftretenden Personen sind im Grunde doch nur verkleidete Juden.

[2]) Hengstenberg hat hier wie öfter in den Psalmen richtiger gesehn als Hupfeld. Letzterer hätte v. 35 am liebsten mit Olshausen gestrichen. Aber der Sinn des Ganzen wäre kein anderer, wenn die Worte auch fehlten.

tisch heifst: „*Ich* (אנכי) freue mich in Jahve.“ Die Gemeinde ist auch v. 33 am Wort und das „Preise den Jahve, meine Seele“ (v. 1. 35) begegnete uns schon Ps. 103, 1. 22 in ihrem Munde (vgl. noch 146, 1) [1]. — Ebenso deutlich ist der specifisch jüdische Charakter von Ps. 8. Denn v. 3 ist offenbar vom jüdischen Gebete die Rede und übrigens fällt aller Nachdruck auf „Jahve, *unser* Herr“ (v. 2. 10) so gut wie Ps. 104, 1 auf „Jahve, *mein* Gott.“ Ich verstehe deshalb auch das Ich 8, 4 von der Gemeinde [2].

Ps. 106, 4. Ich glaube, dafs hier (wie v. 6. 7. 47) die Gemeinde redet, die auch sonst öfter zwischen sich und den Gläubigen unterscheidet (vgl. oben zu 22, 23. 26). Diese Annahme ist leichter als die andere, wonach hier eine Diaspora-Gemeinde oder auch ein einzelner Jude der Diaspora das Wort führt. Auch v. 47 ist als das Gebet der Gesammtheit aller Juden wohl verständlich, dieser allein aber gehört die Huld Jahve's gegen sein Volk (v. 4). Im anderen Fall würde ein Theil des Volkes für sich das messianische Heil erbitten, dasselbe aber für das Ganze als gegeben voraussetzen. Die besondere Situation der Diaspora tritt auch allzuwenig hervor. LXX setzt wirklich den Plural: *μνήσθητι ἡμῶν κτλ.* Richtig Rudinger.

Ps. 109 ist von Individuellem keine Spur zu entdecken, das Treiben der Feinde wird v. 2 ff. 16 ff. in ebenso farbloser Allgemeinheit geschildert wie v. 22 ff. das Leiden des Redenden. Dieser ist der עני ואביון schlechthin (v. 16. 22. 31 vgl. zu 40, 18), sein Gegner ist die Gesammtheit der Gottlosen, der Uebergang vom Plural zum Singular und umgekehrt (v. 5. 6 und v. 19. 20) vollzieht sich auf die ungezwungenste Art. Es handelt sich hier wie sonst um den stets gleichen Parteigegensatz von Gottlosen und

---

[1]) Zu בחיי v. 33 vgl. zu 23, 6.

[2]) Auch Ps. 19 hat diesen Sinn. Ps. 29, über den ich anderswo zu reden denke, ist dagegen ganz anderer Art.

Frommen, der sich immer wieder in denselben Formen äufsert. Möchte doch endlich einmal Gott dazwischen treten: „Mögen sie fluchen, Du aber segnen, mögen meine Gegner zu Schanden werden (LXX), Dein Knecht aber sich freuen“ (v. 28)). Es ist keine persönliche Angelegenheit, die hier eine solche Entscheidung erfordert; vgl. auch das למען שמך v. 21. Die Flüche v. 6 ff. würde man in diesem Falle allerdings mit Hupfeld für affectirt erklären müssen, weil eine entsprechende individuelle Noth nicht hervortritt. Es handelt sich aber in Wahrheit um die allgemeine und allen bewufste, um die gröfste, die der alttestamentliche Glaube kennt, das Glück der Gottlosen, das für den Glauben ein viel qualvolleres Problem bedeutet als das Unglück der Frommen. Die grässlichen Flüche entstammen der Angst des Glaubens, der gerade den Gottlosen gegenüber nach der endlichen Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit verlangt. Vgl. noch 69, 23 ff. und v. 4 mit 120, 7. 35, 12 ff. Betr. עבדך v. 28 vgl. zu Ps. 116. Uebrigens ist v. 17. 18 zu sprechen ותבואהו, ותִרחק und ותְבא. In seiner Weise richtig verstand Raschi als das redende Subject die Juden und als die Gegner die Christen. Zu v. 30 vgl. zu 22, 23. 26.

Ps. 116. Dafs hier die Gemeinde redet, halte ich nicht nur mit Rudinger für möglich, sondern für gewifs. Die Unterscheidung des redenden Subjects vom ganzen Volke (v. 14. 18) beweist nichts dagegen (vgl. zu 22, 23. 26), dafür spricht der ganze Charakter des Liedes, übrigens die Plurale v. 5. 6. 15 und namentlich auch v. 16: „Denn ich bin Dein Knecht.“ Von den beiden Bedeutungen des Ausdrucks עבד יהוה, Verehrer und Knecht Jahves, die übrigens öfter in einander übergehn, kann hier und 119, 125. 143, 12 nur die erstere in Betracht kommen. Er will sagen: „als dein Verehrer habe ich Anspruch auf Erhörung.“ Das pafst schwerlich in den Mund eines Einzel-

nen [1]), sondern wohl nur in den Mund der Gemeinde, die eben allein den Jahve verehrt. So heifst Israel auch 136, 22 der Verehrer Jahve's. Mit Hochgefühl nennen die Voll-Juden sich die Verehrer Jahve's im Gegensatz gegen die Halb-Juden und Samariter (Neh. 2, 20. Esra 5, 11) und das ist auch in den Psalmen der Ehrenname der Gemeinde (Ps. 34, 23. 69, 37. 102, 29. 105, 25. 113, 1. 134, 1. 135, 1. 14) oder auch der Märtyrer (79, 2. 10). Wie die vorliegende Stelle scheinen mir aber alle Stellen des Psalters beurtheilt werden zu müssen, an denen עבדך oder dafür עבדו erscheint (19, 12. 14. 27, 9. 31, 17. 35, 27. 69, 18. 86, 2. 4. 16. 109, 28. 143, 2, aufserdem oft in Ps. 119). Denn alle diese Lieder müssen auch aus anderen Gründen für Gemeindelieder gelten [2]).

Ps. 118 wird nach rabbinischem Vorgang auch von Ewald und Delitzsch auf die Gemeinde gedeutet. In der That ist es nicht abzusehn, wie ein Einzelner (und wäre er noch so hoch gestellt) seine persönliche Rettung so sehr zum Mittelpunkt der gottesdienstlichen Feier hätte machen können, wo doch die ganze Gemeinde in der äufsersten Gefahr gewesen und wunderbar gerettet war. Vielmehr mufs die letztere unter dem redenden Ich verstanden werden. Nur so erklärt sich der Wechsel von Ich (v. 5—7. 10—14. 17—19. 21. 28) und Wir (v. 23. 24. 27) in befriedigender Weise. Bemerkenswerth ist auch, dafs dem

---

[1]) Anders sind Stellen wie 1 Sam. 25, 39 23, 11. (wo übrigens David redet) und Neh. 1, 6. 11. Zuweilen ist עבדך Gott gegenüber ebenso gesagt wie gegenüber dem Könige und dem Hochgestellten überhaupt (1 Sam. 3, 9. 10).

[2]) Uebrigens scheint Ps. 116 eher eine Bitte um Rettung als der Dank für eine solche zu sein. Die Bitte wird noch am Schlufs sehr energisch laut (v. 16) und das Versprechen, dem Jahve danken zu wollen (v. 14. 17 ff.) hat nur so rechten Sinn. Auch nach v. 7 ist die Gefahr wohl noch nicht vorüber. Die Perfecta drücken die zuversichtliche Erwartung der göttlichen Hülfe aus und von da aus sind auch v. 11 (vgl. 31, 23) und v. 12 zu verstehn. Richtig sieht Ewald.

Singular v. 19. 26 a in v. 20. 26 b der Plural entspricht. Umgekehrt werden auch die heidnischen Feinde v. 13 wie ein einziges Individuum vorgestellt. Zu beachten ist noch, daſs v. 14 auf Exod. 15, 2. Jes. 12, 2 zurückgeht und v. 18 an Jer. 10, 24 anklingt. Von der Erhaltung Israels und seiner geschichtlichen Aufgabe ist v. 22. 17 die Rede.

Ps. 119. Auch hier ist die Gemeinde am Wort. Denn die Noth der Gemeinde besteht vor allem in der Anfeindung, die sie von der Bosheit und List der Gottlosen (v. 51. 61. 69. 78. 85. 86. 95. 110. 150. 157) und der Fürsten (v. 23. 161) erfährt. Sie vertraut dem gegenüber auf ihr gutes Gewissen, weiter aber auf den ewigen Besitz des Gesetzes (v. 98. 111), von dem sie kühnlich zu den Königen redet (v. 46), und harrt auf die Erfüllung der Verheiſsung (v. 25. 38. 41. 42. 50. 74. 76. 81. 114. 116. 123. 154. 174). Durch die Strafen, die Jahve über sie verhängte, ist sie bekehrt (v. 67. 71. 75), aber noch sind ihre Leiden groſs, fast hätten die Gottlosen sie völlig aus dem Lande vertilgt (v. 87 vgl. v. 109), Jahve soll sie diesen Gegnern nicht preisgeben (v. 121. 122. 133. 134) und ihrer Schmach ein Ende machen (v. 22. 39). Es ist an der Zeit, daſs er, der die Gottlosen verwirft (v. 21. 52. 119. 155), endlich sein Gericht an ihnen vollziehe (v. 84. 126). Daſs die Empfindung hin und wieder sehr individuell sich äuſsert (v. 53. 115. 136. 139. 158) und das Ich gelegentlich geradezu persönlich wird (v. 63. 79. 99. 100), kann an dem Gesammtcharakter des Ganzen nichts ändern. Im Ganzen richtig urtheilt unter den Neueren Olshausen. Schon Rudinger verstand als Subject des Psalms das israelitische Volk.

Ps. 120. Pfeile, die bei irgend welchem Kohlenfeuer geschärft werden, also Pfeile mit hölzernen Spitzen, sind nicht gefährlich und überhaupt keine Kriegspfeile [1]). Also

---

[1]) Vgl. Land, Theol. Tijdschr. 1872, 568 f.

kann v. 4 עִם nur „sammt“ bedeuten. Die böse Zunge schiefst gleichsam scharfe Pfeile und schleudert Ginsterkohlen, die, weil sie das Feuer lange halten, zum *Brandstiften* besonders geeignet sind [1]). Der Redende kommt sich ferner in seiner Umgebung vor, wie wenn er unter Moschern und Kedarenern, den fernsten und rohesten Barbaren des Nordens und Ostens, wohnte (v. 5). Diese Klage wäre unverständlich, wenn er etwa in Babylonien oder in Aegypten lebte [2]). In Wahrheit mufs er an einem Orte sein, wo er sich von Rechts wegen heimisch fühlen sollte. Augenscheinlich lebt er in seinem Vaterlande, unter seinen Volksgenossen, aber diese stehn ihm so fremd und so feindselig gegenüber, als ob es die genannten Barbaren wären. Nun hat aber der einzelne Fromme in Judäa zweifellos Gesinnungsgenossen, es redet also die Gemeinde und die böse Zunge v. 2 bedeutet die Gottlosen, die hier wie nach so vielen anderen Psalmen vor allem mit Lug und Trug den Frommen nachstellen; vgl. noch 57, 5 ff. 52, 3—6. Man beachte, dafs das Lied uns von vornherein in eine bekannte, allen bewufste Situation versetzt. Wenn der Redende schliefslich klagt, er habe schon lange genug unter diesen Leuten gewohnt (v. 6), so braucht er darum nicht gerade an Auswanderung zu denken, er kann auch verlangen, dafs die Gegner das Land räumen. Vgl. sonst 55, 7 ff. und 123, 3. 4. Schon Raschi betrachtete die Gemeinde als das redende Subject.

---

[1]) Vgl. Psalt. Sal. 12, 1 ff. Dies Lied, in welchem die fromme Gemeinde ebenfalls mit Ich um den Untergang der Gottlosen betet, hat überhaupt grofse Aehnlichkeit mit Ps. 120. Hier ist die Frage v. 3 nur eine rhetorische Figur, der Fragende und der Antwortende sind dieselbe Person.

[2]) Dies führt Olshausen richtig aus. Ganz verfehlt ist dagegen seine Auskunft, das Lied sei überhaupt für israelitische Gemeinden in der Zerstreuung geschrieben, wobei der Dichter einige Völker, in deren Mitte Juden wohnten, herausgegriffen und statt aller möglichen namhaft gemacht hätte. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte Lage, in der der Fromme von bösen Zungen verfolgt wird.

Ps. 121. Höchst wahrscheinlich liegt hier ein Stimmenwechsel vor und eben daraus ergiebt sich dann wohl der Charakter des redenden Ich. Denn dieser Stimmenwechsel möchte beweisen, daſs das Lied für den Gottesdienst gedichtet ist. Wäre nun das Ich individuell zu verstehen, so ergäbe sich ein Zwiegespräch zwischen den einzelnen Seelen. Daſs aber der öffentliche Gottesdienst der Juden niemals diesen Sinn gehabt haben kann, dürfte einleuchten. Uebrigens geht auch aus dem Verhältniſs von v. 3. 4 hervor, wen das Ich bedeutet. Das zweifelnde und das glaubende Israel treten hier wie zwei Individuen einander gegenüber. Richtig urtheilt Aben Esra.

Ps. 122 ist deutlich das Lied eines Pilgers (vgl. Theol. Stud. und Krit. 1884 S. 731 f.) oder auch einer Pilgerschaar. Für Ich (v. 1. 8. 9) kann man überall Wir setzen.

Ps. 123 ist mit Ps. 131 (s. d.) verwandt und ebenso wie jenes Lied zu beurtheilen. Schwerlich redet v. 1 ein Einzelner, der sich v. 2—4 mit den Glaubensgenossen zusammenfaſste. Schon v. 1 wird der Gemeinde gehören [1].

Ps. 129 bedarf keiner Erörterung.

Ps. 130. Daſs die Gemeinde redet, ist aus dem Verhältniſs von v. 7. 8 zu v. 5. 6 deutlich. Hier sagt der Redende, daſs er auf Jahve's Hülfe sehnsüchtiger warte als die Wächter auf den Morgen — dort wird Israel zum Ausharren ermuntert und ihm die Erlösung aus allen seinen Sünden d. h. die Befreiung von allen seinen Leiden für die messianische Zukunft in Aussicht gestellt. Beides gehört nothwendig zusammen, v. 1—6 spricht also Israel. Ferner ist das Wort Jahves v. 5 die prophetische Verheiſsung von der messianischen Zukunft, die zunächst allein der Gemeinde gehört. Endlich kann die Gemeinde als Ganzes unmöglich von einem einzelnen Frommen auf

---

[1]) Ob man deshalb bei v. 2 einen Stimmenwechsel annehmen muſs, ist fraglich. Der Wechsel des Numerus kann durch die Vergleichung v. 2 herbeigeführt sein.

sein eigenes Vorbild verwiesen werden, wie das nach der herrschenden Auslegung der Fall ist (S. zu Ps. 131 und oben S. 54 f.). Richtig versteht den Psalm aufser Olshausen nur Rosenmüller, Rudinger schwankt.

Ps. 131 wird Israel aufgefordert, sein Vertrauen allein auf Jahve zu setzen (v. 3) und zwar so, wie der vorher Redende es von sich aussagt (v. 1. 2). Dieser hat nämlich alle eigenwilligen Wünsche in sich niedergeschlagen und alles Verlangen nach hohen Dingen ist in ihm so erloschen wie in einem Entwöhnten das Verlangen nach der Mutterbrust. Nach der herrschenden Auslegung stellt sich auch hier der Einzelne zum Vorbild auf für die Gesammtheit. Indessen wäre das höchst unzutreffend, da die Gesammtheit eben viel höhere Ansprüche *hat* und erheben *mufs* als der Einzelne. Allein das Umgekehrte hätte Sinn (Jer. 45). Auch träte die Application sehr unvermittelt ein. Man wird also in v. 1. 2 die Gemeinde als das redende Subject betrachten müssen, v. 3 wird sie ermahnt, in der von ihr geäufserten Gesinnung den Eintritt der messianischen Zeit geduldig zu erwarten [1]). Richtig erklären Rosenmüller und Olshausen.

Ps. 135, 5. Dafs Jahve gröfser ist als alle anderen Götter, ist nicht die individuelle Einsicht eines Einzelnen, sondern eine Erkenntnifs, die das ganze Volk vor den Heiden voraus hat. Ihm gehört nothwendig das emphatische אני (vgl. 20, 7).

Ps. 137, 5. 6. Diese Worte *können* den einzelnen Exulanten beigelegt werden. Aber dann ist Ich = Wir.

Ps. 138 ist von einer unübertrefflichen Wunderthat Jahve's die Rede, die alle Welt zur Anerkennung seiner

---

[1]) Entgehen könnte man diesem Schlufs nur durch die Annahme, dafs das Lied wirklich dem David in den Mund gelegt sei. Aber eine solche Annahme wäre hier durchaus willkürlich und das Lied ist jedenfalls nach Analogie von Ps. 130 zu erklären.

Gottheit zwingt (v. 2). Sofern nun diese That Jahve's auf das Gebet des Redenden hin erfolgt (v. 3), wird dieser das Volk Israel vorstellen. Ein Einzelner, etwa ein König, könnte seinem Gebet keine solche Bedeutung beilegen, noch auch die Sache des Volkes und Jahve's schlechthin als seine persönliche betrachten (v. 7. 8). Auch ist es wohl nicht die Stimme des Einzelnen, die vor allen Göttern laut wird (v. 1). Richtig urtheilen Lengerke und Olshausen. Uebrigens möchte das Lied von der messianischen Zukunft handeln.

Ps. 139 klingt freilich sehr individuell, sogar allgemein menschlich, gleichwohl redet auch hier die Gemeinde. Wenn es v. 19 heifst: „Wenn Du doch tödtetest, o Gott, den Gottlosen und die Blutmenschen von mir wichen"! (יסורו), — so ist das nicht etwa der persönliche Wunsch eines Einzelnen, der mit den Gottlosen nichts zu thun haben will. Vielmehr handelt es sich um die Ausrottung der Gottlosen aus der Gemeinde, wie aus dem Wortlaut v. 19 b deutlich hervorgeht, und diese ist das redende Subject (vgl. 6, 9). Die Herrschaft der Gottlosen, ja ihr bloſses Dasein in der Gemeinde erschüttert den Glauben, der vorher nach seiner ernsten und nach seiner tröstlichen Seite geschildert wurde. Freilich wollen die dortigen Aeuſserungen z. Th. auch individuell verstanden sein, wie sonst oft schlägt das allgemeine Ich gelegentlich in das individuelle um, überall aber ist das Gemeinbewuſstsein im Spiel, das dem Ganzen seinen Charakter giebt. Die Ausleger finden den Gedankengang von v. 19 an nur deshalb unbegreiflich, weil sie dies übersehn. Richtiger urtheilt Raschi über v. 19.

Ps. 140 handelt von dem Parteigegensatz der Frommen und der Gottlosen, der in der Katastrophe der messianischen Zeit zum Austrag kommen soll. Da schafft Jahve den verfolgten Frommen Recht, sie dürfen in seiner Nähe wohnen, während die Gottlosen vertilgt werden (v. 11—14).

Man hat alle Ursache, diesen Psalm als Gemeindelied zu betrachten. Vgl. Ps. 11. 58. Richtig versteht Rosenmüller das Lied und früher schon Raschi.

Ps. 141. Hier wird v. 5 ein Fall gesetzt, der für die Gesammtheit nicht wohl eintreten kann, auch müfste die Bitte v. 3. 4 nach unserer Redeweise in der 1. Pluralis ausgesprochen sein (vgl. Ps. Sal. 16, 7 ff.). Aber es handelt sich um eine Verfolgung der Gemeinde (v. 7) und deshalb wird diese nicht nur in v. 8—10 sondern im ganzen Liede das Wort führen.

Ps. 142 hat denselben Inhalt und mufs trotz der Unterscheidung zwischen dem redenden Ich und den Gerechten (v. 8) als Gemeindegebet gelten. Ebenda מסגר verlangt so wenig im Wortverstand genommen zu werden wie sonst שבות; vgl. Jes. 42, 7.

Ps. 143. Dafs hier die Gemeinde redet, schliefse ich aus der Bezugnahme auf die Wunderthaten Jahve's in der Vorzeit (v. 5), aus dem Appell an die Ehre Jahve's (v. 11) sowie aus der Art, in der der Klagende seine Lage schildert. Es ist ganz dieselbe wie in den früher besprochenen Gemeindeliedern dieses Schlages. Zu v. 3 vgl. Thren 3, 6 und zu v. 7 Ps. 6. 13. Das Schlufswort v. 12 will besagen, dafs eben nur die Gemeinde den Jahve verehrt, er also auch in seinem Interesse sie nicht verlassen darf (vgl. 116, 16). Richtig deutete das Lied schon Raschi.

Ps. 144 ist bis v. 11 ein Gebet um Erfüllung der messianischen Hoffnung, bezw. um Befreiung der Gemeinde von der Herrschaft der Heiden, wobei der Redende im Gedanken an diese letzte Zukunft die unbegreifliche Gnade Jahve's gegen die Menschen d. h. gegen Israel preist (v. 3. 4). Schon Saadia und Kimchi haben das Lied messianisch gedeutet. Dafs v. 1. 2 nicht etwa von kürzlich errungenen Siegen die Rede ist, ergiebt sich aus v. 5—11 deutlich genug. Vielmehr handelt es sich dort wie im übrigen Liede

um den künftigen Triumph über die Heiden [1]). Eine Nachahmung von Ps. 18 verräth der Psalm ein wesentlich richtiges Verständnifs seines Vorbildes. Jedenfalls hat man alle Ursache, mit Ewald die Gemeinde als das redende Subject zu betrachten. Sonst könnte es nur der Messias sein, was aber durch nichts angedeutet ist. — Auf die messianische Zukunft müssen auch v. 12—16 gehen, wenn sie ursprünglicher Bestandtheil des Liedes sind. Freilich müfste dann der Text am Anfang von v. 12 beschädigt sein.

Ps. 145. Das v. 1. 2. 5. 6. 21 auftretende Ich von der Gemeinde zu verstehn ist das allein Natürliche. Ich verweise auf „mein Gott, du König“ (v. 1) und die Parallelisirung aller Generationen (v. 4—6) und der ganzen Welt (v. 21) mit dem Redenden. Richtig urtheilt Olshausen.

Ps. 146. Hier verhält sichs ebenso mit v. 1. 2. Der v. 5 glücklich Gepriesene ist Israel (vgl. v. 10), das den lebendigen Gott zum Könige hat und auf ihn in allen Dingen sich verlassen kann, während die Heiden auf ihre sterblichen Fürsten vertrauen. Es ist die Gemeinde, die deshalb den Jahve lobt. Zu v. 2 vgl. 23, 6. 104, 33.

Dafs das Ich der Psalmen vielfach die Gemeinde bedeutet, ist zweifellos. Die Frage kann nur sein, in wie weit das der Fall ist. Für mich hat sich hierauf eine Antwort ergeben, die ich beim Beginn meiner Untersuchung am wenigsten erwartet habe, wider meinen Willen hat sie sich mir anfgedrängt. Es begreift sich in der That, weshalb Hupfeld das Ich ausnahmslos persönlich verstehn wollte. Jedes Zugeständnifs ist hier von den weittragendsten Folgen. Giebt es überhaupt Psalmen, in denen die

---

[1]) Notwendig ist v. 2 nach 18, 48 עַמִּים zu lesen. Weder David noch ein anderer darf dem Jahve dafür danken, dafs er ihm sein Volk unterworfen habe. Vgl. auch 47, 4.

Gemeinde mit Ich redet, dann darf das Ich nur da individuell gedeutet werden, wo positive Gründe hierfür bestehn. Das ergiebt sich daraus, dafs der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war. Diese Probe halten aber höchstens Ps. 3. 4. 62. 73 und zuletzt wohl auch diese Lieder nicht aus, die weitaus meisten geben sich im Gegentheil deutlich als Gemeindelieder zu erkennen.

Auf vielseitigen Widerspruch bin ich gefafst, indessen wird derselbe sich wesentlich darauf beschränken müssen, meine Auslegung im einzelnen zu bekämpfen, und gerade auf diesem Punkte glaube ich meiner Sache im Grofsen und Ganzen [1]) sicher zu sein. Ich meine gezeigt zu haben, dafs bei consequenter Verfolgung des von Olshausen eingeschlagenen Weges die Psalmen sich nach Inhalt und Form als sehr viel verständlicher und, was dasselbe ist, als in sich wahrer ausweisen, als das bei der herrschenden Auslegungsweise der Fall ist. Mindestens ist es ein grofser Irrthum zu meinen, dafs Olshausen's Psalmenexegese bereits abgethan sei. Dafs vielmehr die jetzt übliche Exegese des Psalters an principiellen Mängeln leidet, dürfte der durch viel Gelehrsamkeit, Fleifs und Scharfsinn höchst verdienstliche, im Ganzen aber gleichwohl unfruchtbare Commentar Hupfeld's gezeigt haben. Es bedarf hier neuer Fragestellung und dabei möchte vor allem die hier aufgeworfene Frage in Betracht kommen.

Dagegen darf die durchgängige Personification der Gemeinde im Psalter nicht befremden. In überraschendem Mafse findet sich diese Personification schon aufserhalb des Psalters (vgl. oben S. 60 ff.), naturgemäfs hat sie aber erst recht im Gemeindegebet ihre Stelle, wo Gott und

---

[1]) Natürlich mache ich nicht den Anspruch, jeden der oben erörterten 80 Psalmen richtig verstanden zu haben. Jeder Sachkundige weifs, dafs mancher Psalm einer Festung gleicht, die allein durch einen glücklichen Zufall erobert werden kann, regelrechter Belagerung aber trotzt.

Volk in den lebendigsten Verkehr mit einander treten. Wichtig sind hierfür übrigens die Parallelen aus dem Psalter Salomos. In der That haben wir in den Psalmen meistens mit eigentlicher Personification zu thun und es sind verhältnifsmäfsig nur wenige Lieder, in denen Ich einfach statt Wir steht. Meistens tritt, wenn auch nur an einzelnen Stellen des Liedes, dieses oder jenes Moment auf, das auf wirkliche Personification hinweist. Je weiter aber die Personification getrieben ist, um so gewisser ist in der Regel ihre Thatsächlichkeit (z. B. Ps. 6. 22. 38. 41. 102). Deshalb ist es auch nicht zu verwundern, dafs der Empfindung der Gemeinde zuweilen eine Lebendigkeit geliehen ist, die in Wahrheit nur der concreten Persönlichkeit zukommt (z. B. Ps. 32. 39. 77). Uebrigens finden sich jene unreinen Redeweisen, die sonst wohl der Personification Israels anhaften (vgl. oben S. 65 f.), in den Psalmen ziemlich selten.

Kein Gewicht könnte ich dem Einwande beilegen, dafs manche Ich-Psalmen in den Ueberschriften auf bestimmte Situationen aus Davids Leben bezogen, also schon in alter Zeit individuell gedeutet seien. Denn wenn auch manche der hier in Frage kommenden Lieder schon früh individuell verstanden wären, so würde das für ihren ursprünglichen Sinn gar nichts beweisen. Es ist ganz natürlich und selbstverständlich, dafs die individuelle Frömmigkeit beim Gemeinbewufstsein Anlehen machte, dagegen ist das Umgekehrte widersinnig und unannehmbar. Vor allem ist daran zu erinnern, dafs David als Typus des wahren Israel galt, die Beziehung eines Liedes auf seine individuelle Lage also niemals eine schlechthin individuelle Deutung desselben ist. Uebrigens aber wird man jenen Psalm-Ueberschriften den Werth einer ernst zu nehmenden Exegese nicht beilegen dürfen. Ihre Verfasser haben erstlich nicht daran gedacht, die betreffenden Lieder wirklich individuell zu deuten, sodann wäre eine solche Deutung *exegetisch*

völlig werthlos. Es verhält sich mit diesen Psalmen doch schwerlich anders als mit 1 Sam. 2, 1 ff. Das sogenannte Lied der Hanna ist, wie schon der Zustand des Textes vorher und nachher zeigt, von einem Späteren eingeschoben, der wegen v. 5 die Hanna für die Dichterin hielt. In Wahrheit redet das Lied von Israels Triumph über die Heiden und über die Gottlosen (v. 1. 2. 9) und zwar vom Weltgericht (v. 10). Deshalb kann das redende Ich v. 1 nur die jüdische Gemeinde bedeuten. So urtheilte schon Kimchi und neuerdings Ch. G. Hensler. — Ein gleicher Fall scheint mir in dem sogenannten Liede Hiskia's Jes. 38, 10—20 vorzuliegen. Hier redet am Schlufs (v. 20) mit Wir die Gemeinde, die der Einzelne nicht so ohne Weiteres mit seiner Person zusammenschliefsen kann. Also wird auch vorher das Ich auf die Gemeinde bezogen werden müssen. Ferner sind die Worte v. 18. 19 offenbar gleichbedeutend mit Ps. 6, 6 und ähnlichen Psalmstellen [1].

[1]) Uebrigens ist das Lied allerdings nicht die Bitte (so Stade, ZATW. 86, 185 f.) um Genesung oder vielmehr um Rettung der Gemeinde, sondern der Dank dafür. יהוה להושיעני (v. 20) heifst: „Jahve ist mein Helfer“ und die Worte וְתחלימני וְהחייני (v. 16) könnten sehr wohl die frühere Bitte referiren. Deutlich wird ferner v. 10 f. 13 zwischen der früheren Angst und dem gegenwärtigen Gemüthszustande unterschieden, dieser Wechsel mufs hier durch die Rettung herbeigeführt sein, da keine andere Ursache angedeutet ist. Sonach sind die Perfecta v. 17 als Präterita zu verstehn. V. 15 ff. glaube ich übersetzen zu sollen: „Was sollte ich reden und ihm sagen „(וָאֹמַר לוֹ), da Er es that? Alle meine Jahre ging ich dahin in Seelen„betrübnifs. O Herr, hiervon lebt man, alle haben hierin das „Leben ihres Geistes (רוחו) und so machtest Du mich gesund und „belebtest mich (וַתחלימני וַתחיני). Siehe in Heil wandelte sich „(מַר) mir das Leid“ u. s. w. Rathlos stand ich dem Allmächtigen gegenüber, dem niemand dreinreden kann und der mich zeitlebens hatte leiden lassen, bis ich einsah, dafs nur wer leidet, leben kann. Durch Leiden bekehrt nämlich Gott die sündigen Menschen und rettet sie so vor dem Untergang.

— Auch Hanna und Hiskia sind nicht gleichgültige Individuen, sondern Typen des wahren Israel [1]).

Schliefslich brauche ich kaum auseinanderzusetzen, dafs die Frage nach dem Ich der Psalmen von einer Bedeutung ist, die weit über das Verständnifs der einzelnen Lieder hinausreicht. So lange man das Ich dieser Lieder individuell versteht, scheinen sie sich dem Versuche zeitlicher Datirung einigermafsen zu entziehen. Wer sie für vorexilisch hält, meint unbedenklich bei einzelnen Individuen der vorexilischen Zeit eine solche Vertrautheit mit prophetischen Ideen und überhaupt eine solche geistliche Religiösität voraussetzen zu dürfen, wie diese Lieder sie durchweg verrathen. Setzt man dieselben aber in nachexilische Zeit, so freut man sich constatiren zu können, dafs einzelne Auserwählte unter dem Joch der Gesetzesherrschaft in Nachfolge der Propheten eine lebendige und freie Frömmigkeit festhielten und sogar neu entwickelten. Sobald man dagegen das Ich dieser Lieder auf die Gemeinde bezieht, ergiebt sich meistens sofort auch die Nothwendigkeit, dabei an die nachexilische Gemeinde zu denken. Ueberhaupt möchte es schwer sein, auch nur einige von diesen Ich-Psalmen aus dem Gemeinbewufstsein des vor-

---

[1]) Das Lied Jona 2 darf kaum anders beurtheilt werden, als die Psalmen, denen es nachgebildet ist. Zu v. 5 vgl. Ps. 27, 4. — Das Lied Sir. 51, 1—12 wird dort nicht auf die Person des Siraciden bezogen und mufs wie 33, 1—11. 36, 16b—22 ein Gemeindegebet sein. Das beweist der ganze Character des Liedes, in dem Gott übrigens als König (v. 1) und Vater (v. 10?) angeredet wird. In ihrer Noth hatte die Gemeinde sich mit der Erinnerung an die früheren Rettungen Israels (v. 8) getröstet und Gott half ihr um seines Namens willen (v. 3?). Man hatte die Gemeinde bei ihrem Oberherrn verläumdet (v. 5). — Auch in dem Liede Judith 16, 2—17 redet mit Ich (v. 2. 3. 5. 11—13. 17) die Gemeinde. Allerdings hebt Judith das Lied an, aber das ganze Volk singt mit (v. 1). Von Judith wird v. 6—10 in der 3. Person geredet und v. 5. 11 passen durchaus nicht in ihren Mund.

exilischen Volkes zu begreifen. Haben wir hier aber Gebete der jüdischen Gemeinde vor uns, so erfährt die herrschende Vorstellung vom älteren Judenthum eine sehr wesentliche Umgestaltung. Es ist völlig verkehrt zu meinen, dafs die nachexilische Gemeinde kurzweg mit der Unterwerfung unter das göttliche Gesetzbuch charakterisirt sei. Die Gesetzesherrschaft hat freilich mit dem Exil ihren Anfang genommen, aber zunächst erstreckte sie sich doch nur auf das Gebiet des Cultus und der religiösen Sitte und nur ganz allmählich konnte von hier aus das ganze Leben und Glauben in ihren Zwang gebracht werden. Erst die Pharisäer haben dies Ziel erreicht. Bis dahin war neben dem Gesetz in hohem Mafse die Weisheit Richtschnur des Lebens, wie man aus der nachexilischen Weisheitsliteratur, vor allem aus der Schrift des Siraciden deutlich sieht [1]). Wie aber einerseits die ihrem Ursprung nach profane Weisheit neben dem Gesetz ihren Platz behauptete, so hat anderseits der Gottesglaube der Propheten im Gemeinbewufstsein des älteren Judenthums lange Zeit fortgelebt, ehe er im Supranaturalismus erstarrte. Dafs das sogar noch vom älteren Pharisäismus gilt, lehrt der Psalter Salomos [2]); es gilt aber mindestens ebenso sehr von der vormakkabäischen Gemeinde, die in den Psalmen Davids redet. Nun ist aber das Subjekt der Alttestamentlichen Religion zuletzt immer nur die Gesammtheit des Volkes oder der Gemeinde, ein Individualismus geht überall nur daneben her. Deshalb hat jede Darstellung der Alttestamentlichen Religion ganz besonders auf die jüdische Gemeinde ihr Augenmerk zu richten, weil hier der Glaube der Propheten als Gemeinglaube erscheint. Man darf nicht meinen, dafs über die Zeit nach Esra nichts zu

---

[1]) Es ist merkwürdig genug, dafs nach Sir. 39 der Schriftgelehrte fast mehr noch Weisheitslehrer als Gesetzeslehrer ist.

[2]) Vgl. Wellhausen, die Pharisäer und Sadducäer S. 112 ff.

sagen sei, vielmehr ist hier die Blüthezeit der Alttestamentlichen Religion zu suchen, sofern dieselbe Religion der Gemeinde war.

Die vorstehenden Untersuchungen lagen abgeschlossen vor, als mir durch die Gefälligkeit des Herrn Pfarrers A. Bernus in Basel die Erklärung der Psalmen von Reuſs (in La Bible V 1. 2) zugänglich wurde. Mir war entgangen, was Reuſs in seiner Geschichte des Alten Testaments § 282 Anm. 2 und § 478 sagt, jetzt sah ich zu meiner Ueberraschung, daſs ich fast überall mit ihm übereingekommen war. Freilich versteht Reuſs einige Psalmen, die ich für Gemeindelieder halte, individuell (32), in anderen Fällen hält er die individuelle Deutung wenigstens für wahrscheinlich (42 f. 84) oder doch für möglich (6. 13. 16. 27b. 120. 144). Umgekehrt versteht er Ps. 62 als Gemeindelied, indem er dort die Verfolger als Heiden betrachtet. Aber diese Abweichungen fallen nicht ins Gewicht gegenüber der groſsen Uebereinstimmung, die zwischen uns besteht. Ich hätte also oben S. 58 neben dem Namen Olshausens den von Reuſs nennen müssen. Ueber Olshausen hinausgehend hat er zuerst gesehn, wie weit die Personification Israels in den Psalmen reicht. Er hat sogar, wie ich höre, seit fünfzig Jahren dem entsprechend in Straſsburg gelehrt. Die Anspruchslosigkeit des Ortes, an dem er seine Einsicht veröffentlicht hat, möge es entschuldigen, daſs ich davon nichts wuſste. Um so mehr aber darf ich glauben, auf dem rechten Wege zu sein, wenn ich finde, daſs das Ich der Psalmen nicht viele unbekannte Individuen, sondern Eine wohlbekannte Gemeinde bedeutet.

Berichtigung: S. 50 Z. 8 v. u. lies: 32, 1. 2. 34, 9.

Die Eroberung Ost-Manasse's im Zeitalter Josua's.

Nachtrag zu „Richter und Josua"

von **K. Budde**.

In der genannten Abhandlung (Jahrg. 87 dieser Zeitschr. S. 122 ff.) habe ich die Vermuthung aufgestellt, daſs in Jos. 17, 14—18 ursprünglich dem Hause Joseph auf seine Klage hin das Ostjordangebiet von Josua angewiesen gewesen; daſs das Stück mit dieser Bedeutung in enge Beziehung zu Richt. 1 zu setzen sei; und daſs Jos. 13, 13 innerhalb Richt. 1, hinter v. 28 oder 29, den Schluſs des Berichtes bilde, wie Manasse von dieser ihm ertheilten Erlaubniſs Gebrauch gemacht habe. Ein kurzes Wort von dem Uebergang über den Jordan muſste ich als das Mindeste zur Einleitung von Jos. 13, 13 an dieser ursprünglichen Stelle fordern und als verloren ansehen (vgl. S. 127). Sonderbar genug, daſs ich damals das Vermiſste übersah: vielleicht hätte die kühne Vermuthung mehr Beifall gefunden, als sie in Briefen der berufensten Richter erhielt, wenn ich es nicht erst nach Schluſs des Druckes entdeckt hätte. Doch brachte mir auch ein geschätzter Fachgenosse bald darauf diese Ergänzung aus eigener Beobachtung, zugleich mit dem Ausdruck des Beifalls für die ganze Sache. Prof. Valeton in Utrecht schrieb mir (25. 3. 87): „Ihre Beobachtung, daſs Jos. 17, 14 ff. ursprünglich eine Anweisung auf das Gebirge Gilead enthalten habe, leuchtete mir ein (trof mij). *Sollte etwa Num. 32, 39. 41. 42 damit in Verbindung gebracht werden können?*" Das muſs allerdings geschehen, und die Verse Num. 32, 39. 41. 42. Jos. 13, 13 *können* in dieser Zusammenstellung die vollständige Aussage über die Eroberung des Gebirges Gilead in Richt. 1 gebildet haben, d. i. über die Benutzung der Erlaubniſs, welche Josua nach demselben Schriftsteller dem Hause Joseph in Jos. 17, 14—18 gegeben hatte.

Paseq and Legarmeh.

By W. Wickes.

In the Zeitschrift for 1887, p. 301 ff. there appeared an Article by E. v. Ortenberg, in which the attempt is made to prove that the vertical line, characterizing Paseq and Legarmeh in the Hebrew text, was, in all probability, originally intended — somewhat after the manner of Origen's obelos — *to mark the interpolations*, which the first redactor, or some subsequent recensor, introduced into the text which he had before him. The article is professedly written in the service of the „higher criticism".

I venture however to think that even scholars of this school can hardly have been convinced by the arguments and illustrations adduced in support of so novel a theory, and that the following brief considerations will shew that it is in itself quite untenable.

I. That the vertical line in the case of the Legarmehs was a simple device adopted by the accentuators to distinguish these accents with their *disjunctive* melodies, from the corresponding *conjunctive* accents — Munach in the prose, and Azla and Mehuppakh in the poetical books, — is clear from the parallel case of the *disjunctive* accent Great Shalshéleth (e. g. Ps. 7, 6), which is distinguished in the same way from the *conjunctive* Little Shalshéleth (Ps. 3, 3). Another sign might have been employed to symbolize the musical value of Legarmeh, and in the so-called Babylonian system this is actually the case. The vertical stroke is, in this system, retained for Paseq, but *discarded for Legarmeh,* — a sufficient indication that there was no such recondite meaning attaching to it as v. O. supposes.

Further, the rules for the introduction of L. [1]) — as

---

[1]) For these rules I may perhaps be permitted to refer to chs X and XIII of my Treatise on the prose accentuation (Oxford 1887), and to chs IX—XIV of that on the poetical accentuation (1881).

marking a musical division in the clause in which it occurs — are as *definitely fixed*, as those e. g. for Pashṭa and Rebhîa in Zaqeph's, or Tebhîr in Ṭiphcha's clause. To take one or two of v. O.'s examples: וְהָיָה | הָאִישׁ הַהוּא (Job 1, 1 b) answers to וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא (3 b); כֹּה־אָמַר | יְהוָה צְבָאוֹת (Jer. 26, 18b) to כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת (7, 21); and חַי־אָנִי | נְאֻם | אֲדֹנָי יֱהוִֹה (Ezek. 33, 11) to חַי־אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִֹה (14. 18). But this being so, it is no more possible to regard Legarmeh as marking an interpolation in the text than it would be to take Pashṭa, Rebhîa or Tebhîr for that purpose.

II. As Legarmeh furnishes the great majority of the instances which are supposed to tell in favour of his theory, perhaps v. O. will himself allow that the few examples he adduces of *Paseq* are not of themselves sufficient to establish his point. And in reality they are not. We shall not be misled by the eclectic method which he employs. Let us rather take the Paseq-list for Genesis; and we shall see that the sign is conspicuous by its absence from sections, as chs 8 to 11, which most clearly betray their composite character; and on the other hand is freely used in others, as chs 1 and 18, 1—16, which are generally allowed to exhibit no signs of redactorial addition. Still more decisive is the testimony furnished by the Paseqs of Isaiah. Here there is not *a single instance,* which coincides with what has been detected by critics as an interpolation [1]). A theory, which fails so signally, at the first attempt to submit it to a formal and practical test, cannot be considered entitled to serious consideration.

---

[1]) The Paseqs of Genesis and Isaiah may be considered as settled. See the list of Paseqs, — drawn up from a comparison of all the known *manuscript* lists — in my Treatise on the prose accentuation, p. 127 ff.—

שִׁבֹּלֶת = ephraimitisch סִבֹּלֶת = שִׂבֹּלֶת?

Von J. Marquart, cand. theol.

In der Notiz Richt. 12, 6 findet man gewöhnlich die Angabe, die Ephraimiten hätten kein שׁ sprechen können, sondern alle שׁ entweder zu שׂ verdünnt, oder aber es geradezu mit ס zusammenfallen lassen. Wollte man nun auch zugeben, daſs dem Schriftsteller, wenn er סִבֹּלֶת als ephraimitische Aussprache des gemeinhebräischen שִׁבֹּלֶת im Auge hatte, sehr wenige Möglichkeiten zu Gebote standen, dies zum graphischen Ausdruck zu bringen, so setzt jene erstere Ansicht jedenfalls voraus, daſs das ephraimitische שׂ dem ס in der Ausprache näher gestanden sei als dem שׁ, wenn es vom Schriftsteller mit ס wiedergegeben wurde. Allein daſs letztere Annahme, die für das spätere Hebräische und Aramäische zutrifft, ohne weiteres aufs Althebräische übertragen werden dürfe, ist zum mindesten sehr fraglich, wie wir sofort sehen werden [1].

Es kommt hier vor allem die assyrische Wiedergabe hebräisch-kanaʿanitischer Namen, als der gesprochenen althebräischen Sprache gleichzeitig, in Betracht. Die Assyrer behandeln nun hebräisches שׁ und שׂ in ihrer Transskription völlig gleich. Vgl. z. B. Sa-ni-ru spr. Šanîru = שְׂנִיר, ass. Si-ra-ra d. i. Širara = שִׂרְיֹן [2]) und vor allem das Ethnikon des Reichsnamens Sir-'i-la-a-a spr. Šir'ilâ'a = יִשְׂרְאֵלִי [3])

---

[1]) Die früher gewöhnliche Ansicht, daſs das שׂ überhaupt etymologisch gleichen Ursprungs mit שׁ und nur aus ihm verdünnt und schlieſslich zu ס herabgesunken sei (vgl. noch Stade, Morgenländ. Forschungen S. 185), verliert immer mehr an Anhängern, da es sich in den anderen Dialekten ganz anders reflectirt als שׁ. Vgl. Delitzsch, Proleg. S. 169 f.

[2]) E. Schrader, KAT² 159.

[3]) Schrader, a. a. O. 194.

neben A-u-si-'i d. i. Auši' = הוֹשֵׁעַ [1]) und besonders dem Namen der Reichshauptstadt Sa-mí-ri-na (spr. Šamĕrîna) oder Sa-mí-ur-na[2]) (letztere Form entspricht hebr. שֹׁמְרוֹן[3]); die Umstellung *ur* = *ru* wie bei Ur-sa-li-im-mu, spr. Uršalīmu, syr. ܐܘܪܫܠܡ = bibl.-aram. יְרוּשְׁלֶם Schrader KAT[2] 161; Ursâ = Rusâ, spr. Uršâ, Rušâ von Urarṭu, auf den Vaninschriften Rušaš Tiele Gesch. 262; Sir-'i-la-a-a spr. Šir'ilâ'a = hebr. יִשְׂרְאֵלִי s. o.). Babylonisch entspricht regelrecht Ša-ma-ra-'i-in[4]) (so, mit ש, geschrieben und gesprochen!). Diese Beispiele beweisen jedenfalls, so gut wie das ישראל der Judäer und Moabiter, dafs das שׂ dem ש auch bei den Ephraimiten näher stand als dem ס, da es im andern Falle die Assyrer mit ihrem ש (wie ס gesprochen), die Babylonier mit ס hätten wiedergeben müssen.

Ob aber die Ephraimiten nicht doch das ש als שׂ aussprachen, wird allerdings dadurch noch nicht entschieden, und ebensowenig durch die judäische Wiedergabe ephraimitischer Eigennamen. Denn wenn auch die Ephraimiten etwa שׂמרן sprachen, so werden wir, auch wenn die graphischen Mittel einer lautlichen Scheidung vorhanden gewesen wären oder die Tradition die richtige Aussprache des éinen ש erhalten hätte, doch nicht erwarten, bei den Judäern שׂמרן geschrieben zu finden, wenn der Zischlaut etymologisch = ש war, ebensowenig als die Assyrer, seitdem sie das ש wie ס sprachen, den Namen der babyl. Stadt Sippar z. B. mit den Zeichen Šip-par schrieben.

---

[1]) a. a. O. 260.

[2]) a. a. O. 191.

[3]) Vgl. Stade, ZATW. 5, 165 ff., bes. 169.

[4]) Babyl. Chronik I, 28 siehe H. Winkler ZA. II, 152. Dies Šamara'in, das allerdings auch Šabara'in gelesen werden kann, ist doch wohl = Samaria? [Vgl. dagegen jetzt Winckler, ZA. II, 350 ff., der sich gegen die Identificirung ausspricht. — Zusatz vom 17. April 1888.]

Völlige Sicherheit dürfte aber die aramäische Schreibung שָׁמְרַיִן, ܫܡܪܝܢ bieten. Zwar könnte ja allerdings das biblisch-aramäische שָׁמְרַיִן eine einfache Umsetzung des judäischen שֹׁמְרוֹן ins westaramäische Idiom darstellen, oder man könnte sich darauf berufen, daſs ja das Biblisch-Aramäische noch das שׁ kennt, die Lesung also unsicher sei. Allein fürs Ostaramäische (ܫܡܪܝܢ) und vollends fürs Samaritanische sind solche Annahmen unmöglich. Hätten die Ephraimiten den Namen ihrer Hauptstadt mit שׂ gesprochen, so müſsten wir ihn, da das שׂ im spätern (Hebräisch und) Aramäisch allerdings zu ס fortschreitet und mit ihm zusammenfällt, bei Syrern und Samaritanern als סמרן lesen.

Unser bisheriges Resultat ist also, daſs der aus der Gleichung שִׁבלת = ephraimitisch סבלת gezogene Schluſs, die Ephraimiten hätten das שׁ wie שׂ gesprochen, sowie die Ansicht, das שׂ sei im Althebräischen dem ס in der Aussprache näher gestanden als dem שׁ, unhaltbar sein müssen. Die andere Ansicht aber, das שׂ sei bei den Ephraimiten geradezu in der Aussprache mit dem ס zusammengefallen, so daſs ein Lautwandel stattgefunden hätte, wie wir ihm auch im Assyrischen (aber nicht Babylonischen), Arabischen und Aethiopischen begegnen, erledigt sich nach dem obigen (S. 151) von selbst.

Allein verlangt denn der Text Richt. 12, 6 überhaupt eine derartige Annahme? Wir glauben dies getrost verneinen zu dürfen. Vielmehr scheint uns darin nur die Thatsache vorausgesetzt, daſs die Ephraimiten im Worte שִׁבֹּלֶת Strom (daſs nur dieses, nicht שִׁבֹּלֶת Aehre hier gemeint sei, setzen wir als selbstverständlich voraus) das שׁ nicht als שׁ, sondern mit einem Laute aussprachen, den die Gilʿaditen und Judäer als ס hörten oder (mangels eines

andern passenden Zeichens) wiedergaben. Da nun diese Aussprache, wie oben gezeigt wurde, sich nicht auf alle ש erstreckt haben kann, so wird man sich, glaube ich, an den doppelten etymologischen Ursprung des ש erinnern müssen, um auf das Richtige zu kommen. Da nun ש₁ = aram. ש, ܫ, assyr.-bab. š (im Assyr. wie ס gesprochen), arab. س, äth. ሰ oben ausgeschlossen wurde, so kann es sich, so scheint es, bei שִׁבֹּלֶת — סִבֹּלֶת Strom oder richtiger Strömung, Fluth (vgl. Ps. 69, 16 שִׁבֹּלֶת מַיִם; Jes. 27, 12 שִׁבֹּלֶת הַנָּהָר) nur um ein ש₂ = bab.-ass. š, aram. ת, ܬ, arab. ث, äth. ሰ handeln, so dafs also die Ephraimiten die ursemitische spirans ث bewahrt hätten. Die Schreibung ס = ṯ wäre nur ein Nothbehelf, ganz wie das זי d. i. ḏî, bibl.-aram. דִּי, שקל d. i. ṯeḳēl u. s. w. auf aramäisch-assyrischen Gewichtssteinen[1]), so dafs der tönende Zischlaut (ז) die tönende Spirans (ḏ), der tonlose Zischlaut (ס) die tonlose Spirans (ṯ) wiedergeben würde. Unter diesen Umständen scheint es mir nicht ohne Bedeutung, dafs sich neben dem durch syr. ܫܒܠܐ, ass. šubûltu, arab. سَبَل, سُنْبُلَة, سَبَلَة (Petrus Hispanus ed. de Lagarde çubúle), äth. ሰንበለት Aehre bezeugten gewöhnlichen targumischen שׁוּבַּל, שׁוּבְלָא, שִׁבְלָא — 1) Aehre, Halm; 2) ein Gewürzrohr; 3) Zweig — in denselben Bedeutungen auch תוּבְלָא findet (Targ. Jeruš. Gen. 41, 5. 6. 7, in der zweiten Bedeutung auch Aboda sara 69 a u. ö.). Dafs natürlich in ein und demselben aram. Dialect nicht derselbe Gegenstand שׁוּבְלָא und תוּבְלָא heifsen kann, ist klar. Dafs aber der Uebersetzer letztere Form aus irgend welchem Grund willkürlich construirt habe, wird auch niemand behaupten wollen. Vielmehr glaube ich,

---

[1]) Vgl. Georg Hoffmann ZA. II, 48.

dafs die auffallende Erscheinung so zu erklären ist, dafs der Uebersetzer das dem hebr. שִׁבֹּלֶת₁ Aehre (mit שׁ₁) entsprechende שׁוּבְלָא mit einem ähnlich lautenden, dem hebr. שִׁבֹּלֶת Strömung, Fluth (mit שׁ₂) entsprechenden תּוּבְלָא verwechselt hat[1]). Vielleicht hängt damit auch שַׁבְּלוּל Schnecke, aram. תּוּבְלְלָא (Targ. zu Ps. 58, 9) zusammen, das doch viel natürlicher ebenfalls von einem Stamme שׁבל₂ = תבל abgeleitet wird, denn als Šafʿel-Bildung von בלל erklärt wird[2]).

Würden obige Ausführungen durch den anderweitigen Nachweis eines semitischen Stammes שׁבל₂ = aram. תבל bestätigt, so dürfte daraus eventuell auf die sprachliche Stellung der Ephraimiten ein überraschendes Licht fallen, und wäre die Zeit gekommen, das Verhältnifs von יָקְשָׁן und יָקְטָן, נִשּׁוּר und נֹחוֹר [= נְחֹר[3]) ?] u. a. zu untersuchen. Da ich aber in den aramäischen (der Thesaurus Payne-Smith's ist noch nicht bis zum ܠ gelangt), arabischen und äthiopischen Wörterbüchern aufser jenem תּוּבְלָא nichts gefunden habe, so möchte ich mir die Anfrage gestatten: ob einem der geehrten Leser vielleicht ein aramäisches, arabisches oder äthiopisches Derivat eines Stammes תבל, تبل fliefsen, strömen, oder dgl. bekannt sei.

Tübingen, den 14. Aug. 87.

---

[1]) Allerdings heifst arab. سُبُلٌ sowohl Aehre als Regen und die IV. Form des Verbums ebensowohl „Thränen vergiefsen, regnen", als „Aehren treiben".

[2]) Vgl. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterb S. 126 N. 1.

[3]) [Wohl eher = aram. נְחַר, hebräisch-kanaʿanitisch נֶשֶׁר, phönikisch gesprochen נִשּׁוּר (wie Ešmûn); vgl. חִירָם, phönikisch gesprochen חִירוֹם d. i. Ḫirâm. — Zusatz vom 17. April 1888.]

Kleinigkeiten

von **Th. Nöldeke.**

Bekanntlich ist die syrische Uebersetzung des Sirach direct aus einem hebräischen Text gemacht, und zwar einem solchen, der von der hebräischen Vorlage des griechischen Uebersetzers stark abwich. Wenn nun beide so verschiedene Texte den Vers über die 12 (kleinen) Propheten (49, 10) in gleicher Weise haben und wenn dieser Vers für den Zusammenhang fast unentbehrlich ist — denn nachdem Jesaias (48, 20 ff.), Jeremias und Ezechiel gepriesen waren, konnten die kleinen Propheten nicht wohl fehlen —: nun so haben wir allen Grund, diesen Vers gegen Böhme's Anfechtung (Jahrg. 1887, S. 280 dieser Ztschr.) für echt zu halten. Die syrische Uebersetzung zeigt uns auch, daſs in der zweiten Hälfte von v. 10 die griechischen Handschriften das Rechte bieten, welche die Verben im Plural geben; denn die kritische Regel gilt doch immer noch, daſs wenn von zwei Textzeugen der eine eine gespaltene Ueberlieferung zeigt, *die* Lesart das Präjudiz der Richtigkeit hat, welche mit dem anderen Zeugen übereinstimmt; doppelt gilt das, wenn sie, wie hier, dem Sinn und der ganzen Composition entspricht. Somit ist also auch die Umstellung dieser Worte (die u. A. von Fritzsche angenommen ist) nicht zu billigen.

Es bleibt also dabei, daſs wir in dem im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. geschriebenen Sirachbuche ein Zeugniſs für unsere Sammlung der kleinen Propheten, mithin auch für das Buch Jona besitzen.

Ueber den Versuch, die kleine Legende kritisch zu zerlegen, enthalte ich mich hier des Urtheils.

Daſs אלהים Ps. 45, 7 ungehörig ist, stand mir längst fest. Ich habe nun, seit ich das erkannte, immer einfach angenommen, daſs dies Wort schon früh von einem Manne

eingeschoben sei, welcher daran Anstofs nahm, dafs einem König eine ewige Herrschaft zugesprochen wird, selbst wenn er ihn als den Messias fafste. Nun stand da: „Dein Thron, o Gott, ist ewig". Dafs der ganze Zusammenhang durch die Anrede an Gott gestört ward, wog gegenüber dem religiösen Bedenken federleicht. Ich glaube, meine Annahme liegt noch näher als die von Giesebrecht (1887 S. 290 f. dieser Ztschr.), dafs die Lesart יהוה, die man allerdings ohne Weiters als ursprünglicher denn אלהים ansehen kann, aus יהיה entstellt sei. Im Sinne kommen beide Annahmen auf dasselbe hinaus.

Es sollte mich übrigens gar nicht wundern, wenn es sich fände, dafs schon manch Anderer die Stelle ganz so angesehen habe wie ich.

Jesaia 21, 6—10.

Von **Frz. Buhl**, Prof. theol. in Kopenhagen.

Die gewöhnliche, durch die verschiedenen Auffassungen der Einzelheiten nur leicht nuancirte Erklärung der Verse Jes. 21, 6 ff. ist bekanntlich folgende. Der Prophet erhält von Jahve den Auftrag, einen Wächter zu bestellen, der anzeigen soll, was er zu sehen bekommt. Der bestellte Späher sieht (v. 7) eine paarweis hinziehende Reihe von Reitern (nach Anderen: Rossen), Kamelen und Eseln, bei welchem Gesicht er scharf und gespannt aufhorcht. Dann ruft er (v. 8) „als ein Löwe" — d. h. nach Einigen: mit sehr starker Stimme, nach Anderen: seufzend und stöhnend — und beschreibt, wie er ununterbrochen, bei Tag und Nacht, auf der Warte stehe. Die Aussprache אֲדֹנָי verräth dabei, dafs der Späher selbst ein Prophet, oder, wie man gewöhnlich meint, der Prophet selbst ist, dessen Trennung von dem Späher eine reine Fiction ist. Endlich spricht er (v. 9) noch einmal von dem erwähnten Gesicht, und

fügt jetzt hinzu, dafs er die Reiter hat rufen hören: Gefallen ist Babel mit seinen Götzenbildern! was er jetzt, seinem gemarterten Volke zum Trost (v. 10), laut verkündigt.

Eine einfache Wiedergabe dieser Textauffassung dürfte nach meiner Meinung hinreichend sein, ihre Unzulänglichkeit klar zu legen; diese ist in der That so grofs, dafs es nicht leicht zu verstehen ist, wie sich so viele, darunter bedeutende Erklärer, dabei haben beruhigen können. Man bekommt überhaupt, wenn man sieht, wie wenig Rücksicht die Erklärer auf divergirende Auffassungen der Einzelheiten bei Anderen genommen haben, den Eindruck, dafs sie etwas leicht über dies Stück hinweg geschritten sind, ohne ein deutliches Gefühl der recht bedeutenden Schwierigkeiten zu haben [1]).

Schon die Trennung des Propheten von dem aufgestellten Wächter, der doch ein Prophet, ja der Prophet selbst sein soll, ist ohne alle Analogie und höchst unnatürlich. Zwar behauptet Ewald [2]), dafs es Zeiten gäbe, wo die Unterscheidung der doppelten Person, die in einem Propheten wohne — die des Spähers mit dem Auge nach oben und die des Sprechers — von Wichtigkeit würde. Aber es dürfte wohl etwas schwer halten, den Beweis zu führen, dafs eine solche Zeit grade damals eingetreten sei. Auch wird die Sache nicht besser dadurch, dafs man v. 8 אדני st. אדני liest, denn als Mittheilung des aufgestellten Spähers an seinen Herrn d. h. an den Propheten selbst, verliert doch v. 8 alle und jede Bedeutung.

Nicht weniger schwierig ist ferner nach der gegebenen Auffassung das Verhältnifs zwischen dem 7. und 9. Verse.

---

[1]) Zu denen, die die Schwierigkeiten der herkömmlichen Auffassung bemerkt haben, gehört Hofmann (Schriftbeweis II, 2 S. 549 f. der zweiten Ausgabe); man wird aber schwerlich behaupten, dafs das Stück durch seine Behandlung klarer geworden wäre.

[2]) Propheten des Alten Bundes, 2. Ausgabe, III, 10.

In dem ersten wird schon berichtet, daſs der Wächter einen Zug von paarweis schreitenden Rossen, Kamelen und Eseln gesehen und scharf aufgehorcht hat [1]). Statt nun zu sagen, was er dabei gehört, spricht er v. 8 erst, allen Zusammenhang unterbrechend, „wie ein Löwe" von seinem ununterbrochenen Verweilen auf der Warte. Dann wird der Zug noch einmal beschrieben, und dann erst erfährt man, was er gehört, nämlich den Ruf: Gefallen, gefallen ist Babel! Auch hier helfen die von einigen Vertretern der gewöhnlichen Auffassung etwas anders nuancirten Einzelheiten nicht. Da das Aufhorchen v. 7 doch ein Object haben muſs, kann es nicht zweifelhaft sein, daſs der Ruf: gefallen ist Babel v. 9 grade das ist, was der Späher gehört hat, als er aufhorchte [2]). Folglich ist es unthunlich, wenn z. B. Gesenius und Hitzig den Späher zum Subjecte des ויען ויאמר v. 9 machen. Ebenso wenig darf man sich eine Erleichterung dadurch schaffen, daſs man, wie Delitzsch es thut, zwischen den Reitern des 7. und denen des 9. Verses scheidet, als wären die ersten „das persisch-medische Heer, das sich todtenstille dahinbewegte, so daſs der Wächter vergebens horchte," die letzteren dagegen „ein kleinerer Reiterzug, der irgend wohin die Siegesbotschaft zu bringen hatte." Von der Gröſse der Züge sagt der Text nichts; der Umstand, daſs v. 9 die Kamele und Esel nicht erwähnt werden, ist sicher einfach eine durch die Wiederholung veranlaſste Kürzung. Nach dem Zusammenhange kann es gar nicht zweifelhaft sein, daſs

---

[1]) Sehr unbefangen ist die Art, wie Knobel sich den Zusammenhang zurechtlegt; das Aufhorchen (!) paraphrasirt er als „ein Steigern der Aufmerksamkeit, um Richtung, Zahl und Beschaffenheit des Zuges genau zu erkennen."

[2]) Allerdings meint Hitzig: zunächst horche der Wächter [der die Züge schon gesehen], wie natürlich (!), hoch auf, ob er auch schon das Geräusch der Kommenden höre. Es dürfte wohl eher vorkommen, daſs man nachsieht, wenn man ein Geräusch gehört hat.

die beiden Züge identisch sind, wie auch die meisten Ausleger annehmen. —

Es hat nun nicht an Versuchen gefehlt, durch andere Erklärungen die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Auffassung zu überwinden. Von verschiedenen Punkten des Textes aus hat man ein befriedigerendes Verständniſs angestrebt und dies auch ganz entschieden mit Erfolg. Das Merkwürdige ist nur, daſs man auf halbem Wege stehen geblieben ist, ohne den letzten Schritt zu thun. Die folgenden Zeilen bezwecken die Consequenzen der gegebenen Andeutungen zu ziehen und so die letzten Hindernisse wegzuräumen, welche das volle Verständniſs dieser eigenthümlichen und in ihrer ursprünglichen Gestalt schönen und ergreifenden Weissagung hemmen.

Einen äuſserst wichtigen Schritt zum besseren Verständnisse hat Ewald gethan. Im richtigen Gefühl, daſs die Beschreibung der Reiter etc. v. 9 nicht eine müſsige Wiederholung von v. 7 sein kann, faſst er v. 7 als *Befehl*, nicht als Erzählung. Er übersetzt so : „und sieht er (der aufgestellte Wächter) einen Zug von Rossen paarweise, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, dann horche er wohl auf, ja sehr wohl auf". Der 8. Vers beschreibt dann, wie der Späher lange Zeit vergebens wartet, ohne etwas zu sehen oder zu hören, bis sich (v. 9) das versprochene Gesicht endlich zeigt. Als er nun aufhorcht, hört er den Ruf erschallen : gefallen ist Babel!

Es ist wirklich sonderbar, daſs diese scharfsinnige Auffassung, die mit einem Schlage die Hälfte der erwähnten Schwierigkeiten aus dem Wege räumt, so wenig Beachtung gefunden hat [1]). Allerdings liegt sie bei der jetzigen Textgestalt etwas fern, und dies wird wohl der Grund sein,

---

[1]) Wie Ew. übersetzt Birks (Commentary on Js. 1878. 111) und (nach Cheyne) auch Kay. Auch Hofmann (a. a. O.) scheint den Zusammenhang so aufzufassen. Orelli faſst wohl וראה v. 7 als Vordersatz, verfehlt aber den Sinn, indem er den Nachsatz v. 8 sucht : „da rufe er : ein Löwe".

dafs man sie in den meisten Commentaren nicht einmal erwähnt findet.

Der andere, nicht weniger bedeutende Schritt findet sich in Bredenkamp's Jesaiacommentar — wie es scheint nach Klostermann's Vorgang. Es wird hier darauf aufmerksam gemacht, dafs die LXX v. 6 nicht יראה יגיד, sondern die zweite Person haben *καὶ ὃ ἂν ἴδῃς ἀνάγγειλον* [1]. Wie man sieht, fängt der Wächter durch diese Lesart schon an, aus dem Texte zu verschwinden. Bredenkamp will nun הַמִּצְפָּה vocalisieren, und übersetzt: geh', stelle die Warte auf! Aber in dieser Fassung ist die vorgeschlagene Emendation des Verses unannehmbar. Eine *Mifspe,* bei welcher man doch wohl an einen hervorragenden Felsen zu denken hat, kann der Prophet weder in der Wirklichkeit noch in der Vision aufstellen, wie es auch zweifelhaft wäre, ob dazu das Verbum העמיד gebraucht werden könnte. Es ist merkwürdig, dafs weder B. noch Klostermann gesehen haben, dafs nur noch eine ganz leichte Verbesserung der unschuldigsten Art vorzunehmen ist um alle Schwierigkeit zu heben. *Man mufs statt* לך העמד המצפה *lesen* לכה עמדה מִצְפָּה (vgl. Nm. 22, 11). Der so gewonnene Text stimmt vollständig zu v. 8 על מצפה אנכי עמד vgl. auch Hab. 2, 1 על משמרתי אעמדה. Die Hauptsache ist, dafs man jetzt zugleich sieht, wie die Verwirrung überhaupt in den Text gekommen ist. Die falsche Stellung der beiden ה machte ein persönliches Object des Hifils nothwendig (vgl. z. B. Neh. 13, 15), und diese Aenderung, die die LXX mit ihrem *στῆσον σκοπόν* mitgemacht haben [2], führte dann im M. T. dazu, die 3. Person יראה יגיד herzustellen.

Im 7. Verse lesen die LXX st. וראה *καὶ εἶδον*, was Bredenkamp auch acceptiren will, wie er auch bei dem

---

[1]) Zu lesen ist wohl תראה הַגֵּד, nicht תגיד (Bredenkamp).

[2]) Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs diese Uebersetzung aus der „hebräischen Wahrheit" in die LXX gedrungen ist.

folgenden והקשיב Hieronymus' Wiedergabe der LXX *(et audivi)* folgt, während doch das sicher bezeugte ἀκρόασαι des griechischen Textes mahnen sollte, etwas vorsichtiger vorzugehen. Hier gilt es nun, die durch Ewald gewonnene Auffassung festzuhalten, und also den 7. Vers als Auftrag, nicht als Beschreibung zu erklären. Der ursprüngliche Text hatte gewifs וראית, was die LXX, derselben Voraussetzung folgend wie die Mehrzahl der Erklärer, וְרָאִית lasen, während die richtige Vocalisation וְרָאִיתָ ist. „Du siehst" bedeutet hier nach gewöhnlicher Syntax (vgl. z. B. Gen. 44, 4) so viel als „und siehst du". Als Nachsatz ist dann einfach das überlieferte והקשב zu behalten, als Imperativ vocalisirt: „und siehst du einen solchen Zug, dann horche gespannt auf". Hiermit ist erst der Befehl zu Ende, den der Prophet von Jahve bekommt.

Geringe Schwierigkeit macht es nun die richtige Form des ersten Verbums v. 8 herzustellen. Wenn Hieronymus hier als LXX-Text giebt „et vocavi" (st. des ursprünglichen *καὶ κάλεσον*), hat er allerdings das Richtige erschlossen, denn natürlich ist es hier der Prophet, welcher spricht, womit auch אדֹני stimmt. Er klagt darüber, dafs er so lange Zeit vergebens gespähet hat, ohne das versprochene Gesicht, in welchem er die heifs ersehnte Aenderung des jetzigen Zustandes ahnet (vgl. Zak. 1), zu sehen. Also ist zu lesen ואקרא, während im M. T. der Faden sich von selbst fortspann.

Alles bisherige ist so zu sagen nur eine einzige Emendation, die mit der richtigen Lesart v. 6 gegeben ist. Schwieriger scheint der folgende „Löwe" אריה (LXX *Οὐρίαν*), der in den Commentaren ziemlich viel Unheil gestiftet hat. Klostermann, dem Bredenkamp folgt, streicht einfach das Wort, indem er אריה und ויקרא als Doppelrest des ursprünglichen ואקרא betrachtet — eine, wie mir scheint, wenig befriedigende Erklärung. Ohne Zweifel liegt in dem אריה ein entstelltes Wort, und als dieses möchte ich vermuthungsweise אוֹיָה (Ps. 120, 5) vorschlagen, das wegen

der Aehnlichkeit zwischen ר und י leicht in אריה verderben konnte [1]). Jedenfalls paſst ein Weheruf gut genug zu dem folgenden Satze, worin der Prophet über die lange peinliche Wartezeit klagt — aber natürlich tritt diese Aenderung mit viel bescheideneren Prätensionen auf als die vorhergehenden.

Nachdem wir auf diese Weise einen einfachen, und wie ich glaube, echten Zusammenhang gewonnen haben, fragt es sich weiter, wie das angekündigte Gesicht selbst am besten zu verstehen ist. Gewöhnlich versteht man unter den paarweis hinschreitenden Rossen (resp. Reitern), Kamelen und Eseln das persische Heer, das gegen Babel zieht, indem man sich auf Herodot 1, 80. 4, 129 beruft. Hier kann man sich aber vollständig Hofmann anschlieſsen, wenn er ausruft: „oder ist es nicht das allerseltsamste Heer, welches man sich aus der Beschreibung des Propheten zusammengesetzt hat? Eine Reiterei, welche paarweise reitet, Streitwagen, wenn man es nicht vorzieht, den Troſs und seine Gepäckwagen beschrieben zu sehen, mit Eseln und Kamelen bespannt!“ Dazu kommt, daſs die sprachliche Berechtigung dieses seltsamen Heerzuges auf ziemlich schwachen Füſsen stehen dürfte. Es steht ja nicht צמדים (1 Kg. 19, 19), und da nun die abstracte Bedeutung von צמד, die Hitzig annimmt, aus der Luft gegriffen ist, muſs man sicher bei der gewöhnlichen Bedeutung „Paar“ bleiben und „ein Reiterpaar“ übersetzen [2]). Dann liegt es wohl am nächsten im Folgenden zu vocalisiren רֹכֵב חֲמוֹר und רֹכֵב גָּמָל. Allerdings ist die Bedeutung dieses Gesichtes ziemlich undurchsichtig, aber der Ton liegt ja auch darauf, was die Reiter zu verkündigen haben, nicht auf ihrer Erscheinung. Vielleicht sind sie nach gewöhnlichen Beduinenbotschaften

---

[1]) Möglich wäre auch אוי הָעַל als Frage.

[2]) Daſs רֶכֶב hier eine ähnliche Bedeutung hat wie das arabische رَكْب, darf wohl als unzweifelhaft betrachtet werden.

gezeichnet; eine symbolische Anspielung auf die beiden Völker v. 2 liegt jedenfalls sehr fern.

Mich hier auf die Frage nach der zeitlichen Relation der Weissagung Jes. 21, 1—10 einzulassen ist nicht meine Absicht. Nur darauf möchte ich aufmerksam machen, daſs eine Instanz gegen die Beziehung derselben auf den Fall des babylonischen Reiches, auf welche Kleinert und Cheyne Gewicht gelegt haben, bei der oben gegebenen Erklärung vollständig wegfällt. Das Stück soll nach Kleinert [1]) keine Spur von Babels Stellung als die Juda tyrannisch unterdrückende Macht zeigen, deren Niedergang für Juda ein Gegenstand des Trostes und Triumphes wäre. Im Gegentheil kommt diese Seite, wie wir gesehen haben, im 8. Verse sehr stark zum Ausdruck. In schmerzlichster Erwartung späht der Prophet nach der Entscheidung, die so lange auf sich warten läſst, und als er endlich die Kunde von dem Sturze Babels (und seiner Götzenbilder!) vernommen hat, verkündigt er sie begeistert seinem trostbedürftigen Volke.

Zum Schluſs noch die Uebersetzung der besprochenen Verse nach den vorgeschlagenen Aenderungen:

Denn so hatte der Herr zu mir gesagt: Geh' und stelle dich spähend hin, und melde was du siehst. Und wenn du ein Paar Reiter siehst, einen Kamelreiter und einen Eselreiter, dann horch auf mit gespanntem Horchen! — Ich aber rief, Wehe! auf meiner Warte stehe ich, o Herr! ununterbrochen bei Tage, und auf meinem Wartthurm bin ich fest gebannt jede Nacht! — Aber siehe plötzlich: es kamen ein Paar Männer geritten, und sie huben an und sprachen: Gefallen ist Babel und all seine Götzenbilder liegen zertrümmert auf der Erde! — Mein zerdroschenes Volk, du Kind der Tenne, was ich von Jahve der Heerschaaren, dem Gotte Israels gehört, verkündige ich Euch.

---

[1]) Stud. Krit. 1877. 175.

Nachschrift des Herausgebers.

Da unabhängiges Zusammentreffen Zweier in einer Textemendation derselben eine gewisse Gewähr der Richtigkeit giebt, so bemerkt der Herausgeber, daſs es ihm seit langem festgestanden hat, daſs der fehlerhafte Zustand, in welchem uns die Verse Jes. 21, 6 ff. überliefert sind, der Hauptsache nach sich aus unrichtiger Abtheilung des Satzes לכהעמדהמצפה herleitet, und daſs der letztere mit Rücksicht auf על מצפה אנכי עמד v. 8 zu lesen ist לְכָה עֲמֹד הַמִּצְפֶּה. Es ist verkannt worden, daſs עמד hier mit dem sogenannten Accusativ der Richtung construirt ist, Ex. 33, 9 f. Nu. 12, 5. Jos. 20, 4. Ri. 4, 20. 9, 35. 1 Kö. 19, 13. 2 Kö. 5, 9. Ez. 3, 19 u. s. w. Da der Prophet sonst überall selbst der Wächter ist, welcher nach Gottes Thaten ausspäht, damit Gottes Volk dieselben rechtzeitig erfahre, da v. 10 und 11 [1]) auch in unserm Kapitel der Prophet als Wächter erscheint, und von einem vom Propheten verschiedenen Wächter hier nichts weiter verlautet, so bleibt eine andere Erklärung der Stelle nicht übrig. Der Herausgeber glaubte jedoch, und glaubt noch jetzt, v. 7 nicht mit Ewald als Fortsetzung des dem Propheten von Gott gegebenen Auftrags nehmen zu dürfen. Denn daſs dem Propheten vorher angekündigt worden sei, was er sehn werde, verträgt sich nicht damit, daſs der Prophet es nochmals v. 9 erzählt. Wäre v. 7 noch Theil des Auftrags, so wäre nur zu erwarten, daſs er erzählt, was er nach der Erscheinung des angekündigten רכב צמד פרשים gehört habe. Es würde allenfalls angehn, wenn in v. 9 noch ausgeführt würde, daſs es mit dem רכב חמור und dem רכב גמל eine beson-

---

[1]) Es scheint mir kein genügender Grund vorzuliegen, Kap. 21, 11—17 von v. 1—10 loszulösen und in zwei Einzelweissagungen von unmöglicher Kürze zu zerlegen.

dere Bewandtnifs gehabt habe. So aber entsteht bei der Annahme, es sei v. 7 Fortsetzung der Rede Gottes, der Schein, als werde dem Propheten mehr angekündigt, als er dann sieht. Dagegen begreift sich sehr wohl, dafs der Prophet v. 7 zunächst alles beschreibt, was er gesehn hat, und dann v. 9, was er dabei gehört hat. Es hat dann nur der רכב צמד פרשים gesprochen. Es wird sonach doch hier für וראה und והקשיב trotz ἀκρόασαι der LXX die erste Person zu emendiren sein. Bei der Zusammenstellung von רֶכֶב mit رَكْب kann ich mich nicht beruhigen. רֶכֶב bedeutet sonst 1) Wagen, 2) den Zug Pferde vor dem Wagen. Nur wegen unserer Stelle und v. 9 verfällt man darauf, ihm noch die dritte Bedeutung Reiterzug beizulegen. Es hat unter den neueren Auslegern nur von Hofmann den Muth gehabt, auch hier bei der Bedeutung von רֶכֶב zu bleiben und richtig gesehn, dafs der Wächter nicht das persische Heer schauen kann. Seine eigene Deutung auf die aus Babel heimkehrende Gemeinde ist freilich gleichfalls verfehlt, da ja eben erst die erste Kunde vom Falle Babels anlangt, ganz abgesehn davon, dafs die Abstammung der Weissagung aus der Zeit der Befreiung der Gemeinde durch Cyrus erst noch zu erweisen ist. Nun kann צמד פרשים nicht wohl anders beurtheilt werden als צֶמֶד בָּקָר 1 Sa. 11, 7. Hi. 1, 3. 42, 12. 1 Kö. 19, 21; צֶמֶד חֲמֹרִים Ri. 19, 3. 10. 2 Sa. 16, 1, צֶמֶד פְּרָדִים 2 Kö. 5, 17. Es bezeichnet zwei unter dasselbe Joch gespannte Thiere. פָּרָשִׁים sind also hier *Pferde*, nicht Reiter und es ist, da der רכב spricht, רֹכֵב צֶמֶד פָּרָשִׁים zu lesen wie auch רֹכֵב חֲמֹר und רֹכֵב גָּמָל. Der zuerst anlangende Reiter reitet auf einem Gespann, auf welches er sich geworfen hat, nachdem er es vom ersten besten Wagen abgeschirrt hat. Endlich enthalten in v. 7 auch die Worte קשב רב קשב einen Fehler. Das letzte קשב dürfte zu streichen sein.

In v. 8 scheint mir אויה die vorhandenen Schwierigkeiten nicht zu heben, da ein Grund zu diesem Rufe ge-

rade in dem Momente, wo die „lange peinliche Wartezeit" zu Ende ist, doch wohl am wenigsten vorliegen dürfte. Aufser in ויקרא dürfte er noch mindestens einen Fehler enthalten, da מצפה und מ׳שמרתי einander nicht entsprechen. In v. 9 wird איש zu streichen sein. *B. St.*

Bibliographie.

The Old Testament Student. Nov. 1887—April 1888

Hebraica. October 1887 (Vol. IV, No. 1): Sayce, A. H., Balaam's Prophecy (Numbers XXIV, 17—24) and the God Sheth. — Derenbourg, H., The Greek Words in the Book of Daniel. — Gottheil, R. J. H., An Arabic Version of the „Revelation of Ezra." — Harper, R. F., Some Unpublished Esarhaddon Inscriptions. — Jastrow, M., Jewish Grammarians of the Middle Ages. — Harman, H. M., Some Observations upon Tikkun Sopherim. — Lansing, J. G., Egyptian Notes. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Winckler, H., The Cuneiform Inscription in the Tunnel of Negub. — Contributed Notes (Strack, H. L., Mr. Crane on Tikkun Sopherim. — Brown, Ch. R., Pronunciation of יהוה. — Price, Ira M., The de Sarzec Inscriptions). — Book Notices. — Semitic Bibliography.

Jan. 1888 (Vol. IV, Nr. 2): Briggs, C. A., The Hebrew Tetrameter. — Smith, H. Pr., The text of Micah. — Hall, Is. H., The Nestorian Ritual of the Washing of the Dead. — On the Separation which may take place between the so-called Defined and Defining Noun in Arabic. — Giesebrecht, Two Cruces Interpretum, Ps. 45, 7 and Deut. 33, 21 removed (translated) *). — Albrecht, C., The Arangement of the Words in the Hebrew Nominal Sentence (translated). — Harper, R. F., Transliteration and Translation of Cylinder A of the Esarhaddon Inscriptions (I R. 45—47). — Jastrow, M., Jewish Grammarians of the Middle Ages. — Cheyne, T. K., On Job III, 14 הַבֹּנִים חֳרָבוֹת לָמוֹ. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

The Old Testament in Greek accord. to the LXX ed. by H. B. Swete. Vol. I, Genesis—Kings. Cambridge 1887. XXVII, 827 S. 8°.

---

*) Die Redaction der Hebraica (Managing Editor William R. Harper, Ph. D., associate editors: Paul Haupt, Ph. D., Hermann L. Strack, Ph. D., DD.) hat es für erlaubt gehalten, wie es ja kein amerikanisches Gesetz verbietet, diesen und den folgenden Aufsatz aus dem 2. Hefte des vorigen Jahrgangs der Zeitschrift zu entlehnen, ohne die Erlaubnifs der Betheiligten einzuholen. Dies Verfahren berührt um so unangenehmer, als dabei nicht einmal die nöthige Sorgfalt auf eine correcte Wiedergabe verwandt worden ist. *D. R.*

† Cornely, R., hist. et crit. introductio in utriusque Testamenti libros sacros. T. 2. I. Introductio specialis in historicos V. T. libros. II. Introduct. spec. in didacticos et prophet. V. T. libros. Paris 1887. 492 u. 640 S. 8⁰.

† Sabatier, A., de l'ordre des livres canoniques dans l'Ancien Testament. Alençon 1887. 14 S. 8⁰.

Cheyne, T. K., the Use of Mythic Phrases by the Old Testament Writers s. the Expositor Jan. 1888 S. 20 ff. (I. On Ps. 22, 3. II. On Is. 29, 1. 2. Ps. 45, 2. Jes. 33, 7. III. On Isa. 14, 12. 13).

† Martin, J. P. P., Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque. t. 1. Paris 1887. CVIII, 639 S. 4⁰. (Lithogr.)

† La Bible. Traduction nouvelle d'après les textes hébreu et grec par E. Ledrain. t. 2. Paris 1887. 493 S. 8⁰.

† König, E., Zur Kritik des Textes des Alten Testaments s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1887, S. 273 ff.

Kuenen, A., De jongste phasen der critiek van den Hexateuch s. Theol. Tijdschr. 1888 Jan., S. 15 ff.

Chatelanat, R., Jacob et les troupeaux de Laban s. Revue Théol. de Montauban 1887, S. 365 ff.

Delitzsch, Fr., neuer Commentar üb. d. Genesis. Leipzig 1887. V. 554 S. 8⁰.

† Spurrell, Notes on the Hebrew text of the Book of Genesis. London 1887. 392 S. 8⁰.

Schmid, R., die Tage in Gen. 1—2, 4 s. Jahrbb. f. prot. Theol. 1887. S. 688 ff.

† Goodenow, S. B., When was Joseph sold? A critical study of Gen. 37 s. Bibl. Sacra 1887, July. S. 503 ff.

† Stoppani, A., Sulla cosmogonia Mosaica. Milano 1887. XXIII, 476 S. 8⁰.

† Breitung, A., Zur Orientirung in der Sündfluthsfrage s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, S. 631 ff.

† Elmslie, W. G., The first chapter of Genesis s. Contemp. Rev. 1887, S. 815 ff.

† Broglie, de, Le caractère historique de l'Exode 2. 3 s. Annales de philos. chrét. 1887, S. 228 ff. 331 ff.

† Hosnacker, A. van, quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam s. Le Museon, Janv. 1888, t. VII, Nr. 1.

Horst, L., Études sur le Deutéronome s. Rev. d. l'hist. des rel. XVI, S. 28 ff. XVII, S. 1 ff.

Müller, Aug., das Lied der Deborah. Eine philol. Studie s. Königsberger Studien Band I, 1 ff. Königsberg 1887.

Cornill, C., Zur Quellenkritik der Bücher Samuelis s. Ebenda, Bd. I, S. 25 ff.

† Stuart, A. M., Sisera and Jael. Jud. 4, 17—23 s. The Expositor 1887, Oct., S. 306 ff.

† Klostermann, A., d. Bücher Samuelis u. Könige ausgelegt. 2. Hälfte. Nördlingen 1887, XI, S. 305—503.

† Lumby, J. R., The Second Book of Kings. London 1887. 310 S. 8⁰.

† Knabenbauer, J., Commentar. in Isaiam proph. Pars I. 2 Vol. Paris 1887. 630. 532 S. 8⁰.

Giesebrecht, die Immanuelweissagung s. Theol. Stud. u. Krit. 1888, 2, S. 217 ff.

Baudissin, W. W. Graf, Zur Erklärung des Buches Jesaia Kap. 15 u. 16, vgl. Ebenda 1888, S. 509 ff.

† Davidson, A. B., The prophet Amos. I. Jehova, God of Israel. II. The people of Israel s. The Expositor 1887, March. Sept.

† Weidner, R. F., Studies in Obadiah s. Luther. Church Rev. 1887, S. 325 ff.

Schuurmans Stekhoven, J. Z., de Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton. Leiden 1887. 137 S. 8⁰.

Sebök [alias Schönberger], M., die syrische Uebersetzung d. 12 kleinen Propheten etc. Breslau 1887. 75 S.

Hupfeld, H., Die Psalmen übersetzt und ausgelegt. Für die 3. Aufl. bearbeitet von Wilh. Nowack. Band 1. Gotha 1888. IV. 680 S. 8⁰.

Van Dyke, H., The story of the Psalms. New-York 1887. VI, 259 S. 8⁰.

Studer, G., Ps. 104 s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz. Jahrg. V. S. 32 ff.

Derselbe, Aus den Papieren eines alten Professors Ps 39 s. Ebenda 1887, S. 123 ff.

† Graetz, H., Lehrinhalt der „Weisheit" in dem bibl. Schriftthum s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 289 ff.

Stenij, Edv., de Syriaca libri Jobi interpretatione quae Peschîta vocatur. Pars I. Helsingfors 1887. 89 S. 8⁰.

Stickel, J. G., das Hohelied in seiner Einheit u. dramatischen Gliederung, m. Uebersetzung u. Beigaben. Berlin 1888. III. 187 S. 8⁰.

† Revel, A., La philosophie de Qohéléth s. Rev. de théol. et de philos. 1887, S. 457 ff.

† Schönfelder, J. M., die Klagelieder d. Jeremias nach rabbin. Auslegung. I. Abraham Ibn Ezra's Commentar in deutscher Uebersetzung. II. Commentar in Cod. Hebr. 5 d. k. Hof- u. Staatsbibliothek in München. Hebr. Text u. Uebersetzung. Mit Vorwort u. Erläuterungen. München 1887. VIII, 105 S. 8⁰.

† Ball, C. J., The Metrical Structure of Qînôth s. Proceed. Bibl. Arch. IX, 4 (1887). S. 131 ff.

† Dods, M., Nehemiah s. The Expos. 1887, Oct., S. 287 ff.

† Bertheau, E., d. Bücher Esra, Nehemia u. Ester, erklärt. 2. Aufl. hrsg. v. V. Ryssel. Leipzig 1887. XXXII, 446 S. 8⁰.

† Girbal, J., Essai sur les psaumes de Salomon. Toulouse 1887. 16 S. 8⁰. (Thèse.)

† Hebbelynck, A., de auctoritate historica libri Danielis necnon de interpretatione LXX hebdomadum dissertatio. Louvain 1887. XXI, 384 S.

Eppenstein, S., Aus dem Kohelet-Kommentar des Tanchum Jeruschalmi (Cap. I—VI). Mit Einleitung u. Anmerkungen. Berlin 1888. (Diss. S.-A. aus Mag. f. Wiss. d. Judenth.).

† Graetz, H., Abfassungszeit u. Bedeutung d. Buches Baruch s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 385 ff.

Iselin, L. E., Apokalyptische Studien II. III s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, S. 130 ff. 272 ff.

The Apocalypse of Abraham. From the Roumanian text, discovered and translated by M. Gaster s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 195 ff.

† Adrian's εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, aus neu aufgefundenen Handschriften hrsg., übers. u. erläutert v. Frdr. Goessling. Berlin 1887, XII, 140 S. 8⁰.

Aubert, L., Exposition du systeme de Wellhausen (suite et fin.) s. Revue Théol. de Montauban 1887, S. 337 ff.

Halévy, J., Recherches bibliques (suite) X. le XIXe chap. de la Genèse XI. אב הֲמון גוים XII. La langue des Hittites d'après les textes Assyriens s. Rev. Ét. Juiv. No. 30 (Oct.-Dec. 87) S. 161 ff.

† Word, J. G., Birds of the Bible, from „Bible Animals." With 32 illustrations. London 1887. 250 S. 8⁰.

† Derselbe, Wild Animals of the Bible, from „Bible Animals." With 29 illustr. London 1887. 280 S. 8⁰.

Barth, J., vergleichende Studien s. Z. D. M. G. Bd. 40, S. 603 ff.

† Graetz, H., Grammatische u. masoretische Studien zur heil. Schrift. 1) Das sog. Waw conversivum consecutivum perfecti. 2) Die mannigfache Anwendung u. Bedeutung d. Dagesch s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 425 ff. 473 ff.

† Cassel, P., Kitim-Chitim. Ein Sendschreiben an Prof. A. H. Sayce in Oxford. Berlin 1887. IV, 32 S. 8⁰.

Smith, W. Robertson, On the Hebrew root קצע and the Word מקצוע s. Journ. of Philol. XVI, 31, S. 71 ff.

† Baumgärtner, A. J., Introduction à l'étude de la langue Hebraïque Genère. 1887. 96 S. 8⁰.

Halévy, J., La désinance du pluriel dans les langues sém. s. Rev. Ét. Juiv. Nr. 31, S. 138 ff.

Chantepie de la Saussaye, P. D., Lehrbuch d. Religionsgeschichte 1. Bd. Freiburg i. Br. 1887. X, 465 S. 8⁰.

† Broglie, de l'origine du monothéisme des Hébreux s. Annales de Philos. chrét. 1887, Oct., S. 5 ff. Nov. S. 120 ff.

† Loss Love, W. de, Hades and Jeremia s. Bibl. Sacra 1887, S. 630 ff.

† Louis, S., Ancient Traditions of Supernatural Voices (Bath-Kol) s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 182 ff.

† Harlez, M. C. de, Satan et Ahriman s. Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch. IX, 7, S. 365 ff.

† Sayce, A. H., Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians. (Hibbert Lectures 1887). London 1887. 546 S. 8⁰.

† Wake, G. St., Serpent-Worship and other Essay's with a chapter on Totemism. London 1888. IV. 299 S. 8⁰.

† Louis, S., Palestinian Demonology s. Proceed. Bibl. Arch. IX, 7, S. 217 ff.

Wellhausen, J., Reste arab. Heidenthums s. dess. Skizzen u. Vorarbeiten. 3. Heft. Berlin 1888. VI, 224 S. 8⁰.

† Wilken, G. A., Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens. Amsterdam 1887. VI, 71 S. (S.-A.)

† Keil, C. F., Manual of Biblical Archaeology. Translated by C. Christie, ed. by Crombie. Vol. I. London 1887. 466 S. 8⁰.

† Graetz, H., Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter u. seine Bedeutung s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1887, S. 509 g.

---

† Carbon, A., Étude sur la chronol. biblique. Reims 1887. 216 S. 8⁰.

Castelli, Dav., Storia degl' Israeliti secondo le fonti bibliche criticamente esposte. Vol. II. La monarchia. Milano 1888. 471 S. 8⁰.

† Curtiss, S. J., The history of Israel from the standpoint of modern criticism s. The expositor 1887, S. 321 ff.

† Edersheim, A., History of Israel and Judah from the decline of the two kingdoms to the Assyrian and Babylonian captivity. London 1887. 8°.

Hilgenfeld, N., die Essäer Philo's s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, S. 49 ff.

† Hoffmann, N., Der Erbacker s. Mag. f. d. Wiss. d. Jud. 1887, S. 41 ff.

† Hommel, F., Abrifs der Geschichte d. alten Orients bis auf die Zeit der Perserkriege. Nördlingen 1887. 98 S. 8°.

Imbert, Le temple reconstruit par Zorobabel s. Le Museon, Louvain 1888, t. VII, Nr. 1.

† Renan, E., Histoire du peuple d' Israel. t. 1. Paris 1887. XXIX, 455 S. 8°.

† Revillout, E. et V., Un nouveau nom royal Perse s. Proc. Bibl. Arch. 1887, S. 233 ff.

† Sayce, A. H., The capture of Samaria by the Assyrians s. Acad. 1887, Nr. 807, S. 270 f.

Wendland, P., die Essäer bei Philo s. Jahrb. f. protest. Theol. 1888, S. 100 ff.

Corpus Inscriptionum Semiticarum. t. I, fascicul. 4. Paris 1887.

Barth, J., das phönic. Suffix נם s. ZDMG. Bd 40, S. 642 ff.

Berger, Phil., Mémoires sur deux nouvelles inscriptions Phéniciennes de l'île de Chypre s. Comptes rendus de l' Académie des inscript. et belles lettres, séances des 1er et 6e april 1887. Paris 1887.

Derselbe, Note sur la grande Inscription néo-punique et sur une autre Inscription d' Altiburos s. Journ. As. 1887, IX, S. 457 ff.

Clermont-Ganneau, la Stèle de Mésa s. Ebenda 1887, IX, S. 72 ff.

Derselbe, Notes d' Épigraphie et d' histoire Arabes s. Ebenda 1887, IX, S. 472 ff., X, S. 496 ff.

Derenbourg, H., L' inscription de Tabnit, père d' Eschmounazar s. Rev. de l'hist. des Rel. XVI, S. 7 ff.

Derselbe, J., Le sarcophage de Tabnit s. Rev. Et. Juiv. t. XV, Nr. 29, S. 109 ff.

Halévy, petits problèmes (2. série) I. פּוּר, II. Un mot important dans l' inscription phénicienne de Tabnit s. Rev. Ét. Juiv. No. 30 (Oct.-Dec. 87) S. 289 ff.

Müller, D. H., kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik s. W. Z. f. K. d. M. II (1888), S. 1 ff.

Derselbe, eine alte hebr. Grabinschrift aus Riva s. Ebenda I (1887), S. 209 f.

Derselbe, Geographisches u. Epigraphisches s. Ebenda I (1887), S. 83 ff.

Reinach, Th., Les monnaies Juives s. Actes et Conf. CLXXXI (s. Rev. Et. Juiv. t. XIV, Nr. 29).

Derselbe, Une monnaie hybride des insurrections Juives s. R. E. J. t. XV, Nr. 29, S. 56 ff.

Sachau, Ed., e. altaramäische Inschrift aus Lycien s. Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien CXIV, 1 (1887) S. 3 ff.

Sauvaire, H., Matériaux pour servir à l' histoire de la Numismatique et de la Métrologie Musulmans s. Journ. As. 1887, X, S. 200 ff.

Schwab, M, Trois inscriptions hébr. de Mantes s. Rev. Ét. Juiv. Nr. 30 (Oct.-Déc. 87) S. 295 f.

Witte, J. de, sur le nom de Thammouz attribué à Adonis s. Muséon, Nov. 1887 (VI, Nr. 5).

Z. D. P. V. — Bd. X, Heft 3: Schick, C., Artuf u. seine Umgebung. Nachschrift der Redaction. — Einslzer, Lydia, Der Name Gottes u. d. bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas. — Gatt, G., Hatte Jerusalem eine oder mehrere Akra genannte Burgen? — Gildemeister, J., Arabische Inschrift von Bānijās. — Bücheranzeigen. Mittheilung.

Heft 4: Röhricht, R., Studien zur mittelalterlichen Geographie u. Topographie Syriens. (Mit 3 Anhängen). — Bücheranzeigen.

Palestine Exploration Fund. — Quarterly Stat. — July 1887: Notes and News. — Chaplin, Th., Translations of the Middoth. — Conder, C. R., the Hittites. Hittites and Etruscans. The Criticism of the Hittites. Lydda and Anti-Christ. The Canaanites. The Karnak List of Palestine. — Note on Quarterly Statement. — Schick, J. C., Notes from Jerusalem. — C. S., A Jerusalem Chronicle. — Schick, C., Herod's Amphiteatre. Jerusalem. — Conder, C. R., Remarks of Herr Schick's Report. — Hutchinson, R. F., the tower of Edar. — Schuhmacher, G., Population of the Livâ of 'Akka. Arabic Proverbs used to characterize some villages on the district of Akka. — Note by M. Clermont-Ganneau.

Oct. 1887. Notes and News. — The recent Excavations at Saida (from the Bachir). — Schick, C., Notes from Jerusalem. — Schumacher, G., Notes and News from Galilee. — Recent Discoveries. — Conder, C. R., the Canaanites. The Hittite Language. Samaritan Customs. — Clair, Geo. St., Boat-shaped Graves of Syria. Lydda and Anti-Christ. — Hutchinson, R. F., the Exode. — H. B. S. W., the City of David. — Report of the Executive Committee. Balance Sheet for 1886.

January 1888. Notes and News. — The Sidon Sarcophagi. I. By Prof. Hayter Lewis. II. By Hamdi Bey. — Schick, C., the Byzantine Pavement. Jerusalem. Statues at Ascalon. — Le Strange, G., the Arabic Geographers. The Pilgrimage of the Abbot Daniel. Conder, C. R., Notes on the Quarterly Statement. The Marash Lion. — Birch, W. F., Reply to Captain Conders Notes on Zion. The City of David. III. Zion, South, not North of the Temple. — Clair, G. H., Nehemiah's Night-Ride. Sepulchres of the Kings. The Samaritans. — Anhang: Schumacher, G., Jaulân surveyed by, with Maps and Illustrations. London 1888. S. 1—128.

Ankel, O., Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes. Frankfurt a. M. 1887. VIII, 132 S.

Lagarde, P. de, Onomastica sacra, alterum edita. Göttingen 1887. VIII, 368 S.

Zeitschrift für Assyriologie. Sept. 1887: Haupt, P., Ueber den Halbvocal u im Assyrischen. — Amiaud, A., L'inscription de Goudêa. — Winckler, H., Studien und Beiträge zur babylonisch-assyrischen Geschichte. — Peiser, F. E., das Princip der assyrischen Zeichenordnung. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

Dec. 1887: Barth, J., das semit. Perfect im Assyrischen. —

Winckler, H.), Studien und Beiträge zur babyl.-assyr. Geschichte. (IV. Die assyr. Dynastien. V. Die Mörder Sanheribs.) — Halévy, Jos., Notes assyriologiques. — Koldewey, R., Die altbabyl. Gräber in Surghul und El-Hibba. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

The Babylonian and Oriental Record. Vol. I, No. 11. — Derenbourg, H., Yemen Inscriptions : The Glaser Collection. — Hommel, Fr., Sumerological Notes. — Cheyne, T. K., The Land of Sinim in Isaiah. — Terrien de Lacouperie, The Land of Sinim not China. — Review.

No. 12. Sayce, A. H., New Phoenician and Israelitish Inscriptions. — Derenbourg, H., Yemen Inscriptions : The Glaser Collection (Cont.). — Harlez, C. de, the Deities of the Indo-Scythic Coins. — Pinches, Th. G., Babylonian Etymologies. — Boscawen, W. St. Chad., A Royal Tithe of Nabonidus.

Vol. II, No. 1. Pinches, Th. G., A Babylonian Dower-Contract. — Harlez, C. de, a Buddhist Repertory. — Boscawen, W. St. Chad., Inscriptions relating to Belshazzar. — Sayce, A. H., Was Jareb the Original Name of Sargon? — Revillout, E. and V., Sworn Obligations in Babylonian Law.

No. 2. de Lacouperie, T., the Shifted Cardinal Points. From Elam to early China. — Casartelli, L. C., Two Discourses of Chosroes the Immortal-Souled. — Petrie, W. M. Flinders, A Royal Egyptian Cylinder with Figures. – Pinches, Th. G., Babylonian Etymologies. — Cunningham, Alex., Deities on Indo-Scythian Coins. — Revillout, E. and V., A Claim of Priority as to deeds relating to Belshazzar.

No. 3. de Harlez, B., A Buddhist Repertory. — Griffith, F. L., Two Egyptian Monuments. — Revillout, E. and V., Istar Taribi. — Pinches, Theo. G., Lament over the Desolation of Ur. — Salmoné, Habib Anthony, Zumru and Zamāru. — Petrie, W. M. Flinders, Egyptian Funereal Cones. — Jacobs, J., the Nethinim.

No. 4. Lacouperie, Terrien de, the Old Babylonian Characters an their Chinese Derivates. — Jacobs, J., the Nethinim.

Adler, Cyrus, on the death of Sennacherib and the accession of Esarhaddon s. Journ. of the Amer. Orient. Soc. Vol. XIII. Proceed. for Oct. 1887.

† Bezold, C., Painted cuneiform writing s. the Acad. 1887, No. 797.

† Derselbe, Note on the God Addu or Daddu s. Proc. Bibl. Arch. 1887, S. 377.

† Brown, R., On Euphratean Names of the Constellation Ursa major s. Ebenda 1887, S. 127 f.

† Brünnow, R. E., A classified List of all simple and compound cuneiform Ideographs occurring in the texts hitherto published. Part I. Leyden 1887. 200 autogr. S. 4⁰.

Haupt, P., Prolegomena to a comparative Assyrian Grammar s. Journ. of the American Oriental Society, vol. XIII = Proceedings for Oct. 1887.

Derselbe, On the Assyrian Writing s. Johns Hopkins University Circulars No. 64, 1888.

Jensen, P., noch einmal der Kakkab-miśrí s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887) S. 198 ff.

† Pognon, H., les inscriptions Babyl. de Wadi Brissa. Paris 1887. 200 S. 8⁰.

† Price, J. M., Introduction into the Inscriptions discovered by de Sarzec. Leipzig 1887. (Diss.).
Schrader, Eb., die keilinschriftliche babylonische Königsliste s. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1887, S. 579 ff. Nachtrag S. 947 ff.
† Smith, S. A., d. Keilschrifttexte Asurbanipals. 2. Heft. Leipzig 1887. IV, 99 S. m. 18 Schrifttaf.
† Teloni, B., Crestomazia assira con paradigmi grammaticali. Firenze 1887. IV, 144 S. 8⁰.
† Smith, S. A., miscellaneous Assyrian texts of the British Museum with textual notes. Leipzig 1887. VII, 16 S. m. 28 Taff. 8⁰.
Winckler, H., Sumer u. Akkad s. Mittheilungen d. Akad. Oriental. Vereins zu Berlin 1887 S 6 ff.
† Smith, S. A., why that „Assyrisches Wörterbuch" ought never to have been published. Leipzig 1888. 16 S. 8⁰.

Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Alterthumswissenschaft, 1887. 1. 2. Heft: Brugsch, H., Entzifferung der Meroit. Schriftdenkmäler. — Piehl, H., Varia. — Müller, M., üb. d. demot. Namen des Nomos Hathribis. — Amélineau, E., fragments thébains inédits du Nouveau Test. (Suite). — Bcsiai, Agap., nov. auct. lex. sah.-copt. II.

Heft 3: Brugsch, H., Entzifferung d. Meroit. Schriftdenkmäler. (Fortsetz.). Das Herakleion an der Kanalmündung. — Amélineau, E., fragments thébains inédits du Nouveau Testament (Suite).

Heft 4: Lemm, O. von, Einige Bemerkungen zur Ceremonie des Lichtanzündens. — Piehl, K., Varia (Suite). — Amélineau, E., Fragments théb. inéd. du Nouv. Test. (Suite). — Bsciai, Agap., Nov. auct. lex. sahid.-copt.

1888, Heft 1: Brugsch, H., das Gedicht vom Harfenspieler. Eine demot. Studie. — Bsciai, Ag., Nov. auct. lex. sah -copt. IV.

Amélineau, de martyre de Jean de Phanizoit s. Journ. As. 1887, IX, S. 113 ff.
† Brugsch-Bey, E., Katalog. Die äg. Königsmumien, Alterthümer, u. Denkmäler nach der Natur photographirt. Mit einem Vorwort v. G. Ebers. Leipzig 1887. 13 S. 8⁰.
† Budge, E. A. W., On a sepulchral Stele in the Brit. Mus. s. Proc. Bibl. Archaeol. 1887, S. 358.
† Derselbe, Harrow School Museum. Catalogue of the Egyptian Antiquities from the Collection of Sir Gardner Wilkinson. Harrow 1887. 104 S. 8⁰.
Derselbe, An inscribed fragment of wood from Thebes s. Proc. Arch. X, S. 130 ff.
Derselbe, Excavations made at Aswân by Majorgeneral Sir F. Grenell during the years 1885 and 1886 s. Ebenda X, S. 4 ff.
Erman, A., Aegypten u. ägyptisches Leben im Alterthum geschildert. Band II. Tübingen 1887. VIII, S. 351—742.
Lefébure, E., l'oeuf dans la religion Egyptienne s. Rev. de l'hist. des rel. XVI, S. 16 ff.
Derselbe, Le Cham et l'Adam Égyptiens s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 167 ff.
† Loret, V., la flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens decouverts dans les tombes. Paris 1887. 64 S.
Derselbe, le Kyphi, parfum sacré des Anciens Égyptiens s. Journ. As. 1887, X, S. 76 ff.

† Maspero, G., le Livre des Morts. Paris 1887. 51 S. 8°.
† Moldenke, Ch. E., the Language of the Ancient Egyptians. New-York 1887. 20 S. 8°.
† Müller, M., On the name of Judah in the List of Shosheng s. Proc. Bibl. Arch. X, 79 ff.
† Naville, Ed., Goshen and the shrine of Saft el Henneh. London 1887. 26 S. 11 gl.
† Notes on the Antiquities from Bubastis in the Collection of F. G. Hilton Price s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 44 ff.
† Pleyte, W., Oracle of Amon s. Proc. Bibl. Arch. X, S. 41 ff.
† Plunkelt, the Nilometer of Philae s. Ebenda 1887, S. 311 f.
† Renouf, P. le Page, note on the Silurus fish and the hieroglyphic sign of battle s. Ebenda 1887, S. 313 ff.
Derselbe, Inscription at Kum-el-aḥmar s. Ebenda X, 55 ff.
† Revillout, E. and V., Contrats de Mariage et d' Adoption dans l'Egypte et dans la Chaldée s. Ebenda 1887, S. 167 ff.
† Dieselben, Les dépôts et les confiements en droit Egyptien et en droit Babylonien s. Ebenda 1887, S. 267 ff.
† Robinson, C. S., the Pharaohs of the Bondage and the Exodus. London 1887. 200 S. 8°.
Rochemonteix, de, Bušin et Phanizoit s. Journ. As. 1887, X, S. 145 ff.
Bouriant, U., Fragments d'un roman d'Alexandre, en dial. thébain. 2 mem. s. Ebenda 1887, IX, 1 ff. X, S. 340 ff.
† Budge, E. A. W., On a fragment of a Coptic Version of Saint Ephraim's Discourse on the Transfiguration of our Lord s. Proc. Bibl. Archaeol. 1887, S. 317 ff.
† Rossi, Fr., I martiri di Giovre, Heraei, Epimaco e Ptolemeo con altri frammenti trascriti e tradotti dai papiri copti del museo Egizio de Torino Torino 1887. 78 S. 2 tavv. 4°. (Aus: Mem. della R. Ac. delle Scienze di Tor. Ser. II, t. XXXVIII.)
† Budge, E. A. Wallis, the Martyrdom of Isaac of Tiphre s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 74 ff. (Kopt.)
Krall, J., zwei koptische Verkaufsurkunden s. W. Z. f. K. d. M. II (1888), S. 28 ff.
† Levi, S., Vocabulario geroglifico copto-ebraico. Vol. V. Turin 1887. 247 S. fol.

Bacher, W., le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque s. Rev. Et. Juiv. No. 30 (Oct.-Dec. 87), S. 277 ff. No. 31 (Jan.-Mars 1888) S. 106 ff.
Derselbe, le sens du mot מקרא s. Ebenda No. 29, S. 113 f.
Krüger, über die 7 oder 8 Arten schlechter Frömmigkeit im Talmud s. Tüb. Theol. Quartalschr. 1887, S. 599 ff.
Levy, J., neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim. Nebst Beiträgen von H. L. Fleischer. 21. Lief. Bd. 4. S. 449—560. Leipzig 1887. 4°.
Strack, H. L., Einleitung i. d. Thalmud. Leipzig 1887. 76 S. 8°.
Wünsche, A., der babylonische Talmud i. seinen haggadischen Bestandtheilen. 2. Halbbd., 2. Abth. Leipzig 1887. IV, 224 S. 8°.

---

† Breviarium Chaldaicum. Pars I: ab Adventu ad Quadragesimam. Pars II: Quadragesima ad Pentecosten. Pars III: a Pentecoste ad Dedicationem. Paris 1887. 3 voll.

† Ephrem, Histoire de Joseph, poème inédit en dix livres. Paris 1887. 263 S. 8⁰.
Merx, A., Joh. Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia (Schlufs) s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, S. 41 ff.
Die Schatzhöhle, syrisch u. deutsch herausgeg. von Carl Bezold. 2. Theil. Syrischer Text nebst einer arab. Version. Leipzig 1888. XX, 272 S. 8⁰.

Abû Mihg'an poetai Arabici carmina ed. L. Abel. Leiden 1887.
† Amari, M., biblioteca arabosicula. 2. appendice. Leipzig 1887. VIII, 46 S. 8⁰.
Barthelemy, A., Histoire du roi Naaman. Conte Arabe dans l'Idiome vulgaire de Syrie (Haut-Meten, Liban) s. Journ. As. 1887, X, S. 260 ff. 465 ff.
† Caspari, C. P., arabische Grammatik. 5. Aufl. bearb. v. A. Müller. Halle 1887. XII, 471 S. 8⁰.
David, Étude sur le Dialecte Arabe de Damas s. Journ. As. 1887, X, S. 165 ff.
Geyer, R., Bemerkungen zu Schwarzlose's Kitâb as-silâh s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887) S. 259 ff.
Goldziher, J., arabische Beiträge zur Volksetymologie s. Zeitschr. f. Völkerpsychologie Band 18, S. 69 ff.
Karabacek, J., arabische Beiträge zur genues. Geschichte s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887), S. 33 ff.
Klamroth, M., Ueber d. Auszüge aus griech. Schriftstellern bei al-Ja'qûbî (Fortsetzung) s. ZDMG. 1887, S. 415 ff.
Müller, D. H., Arabisch-aramäische Glossen s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887) S. 21 ff.
† Sachau, Ed., Alberuni's India; an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India, about 1030. London 1887.
Vollers, K., Beiträge zur Kenntnifs der lebenden arabischen Sprache in Aegypten s. ZDMG. 1887, S. 365 ff.

Arnhard, C. von, Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche s. ZDMG. 1887, S. 403 ff.

Die Conjectur zu Psalm 45, 7, welche ich in Jahrgang 7 dieser Zeitschrift S. 290 f. mitgetheilt habe, findet sich auch bei Bruston, Du texte primitif des Psaumes, Paris 1873, S. 91 f. Ich denke, diese unabhängige Uebereinstimmung wird der Emendation zur Empfehlung dienen.

Greifswald. Giesebrecht.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden. XXV. XLVI—LI.

Untersucht von Dr. **Friedr. Schwally.**

Kraft ihrer Stellung im Kanon wollen diese Kapitel von Jeremia geschrieben sein. Hiermit stimmt die Ansicht der Tradition überein. Derselben widersprachen in Bezug auf Cap. 50. 51 zuerst Eichhorn, zuletzt Kuenen (Onderzoek II[1]) und Budde (Jahrbb. f. D. Theol. XXIII, 428 ff.). Indem wir uns dem Resultat des letzteren, soweit es den weissagenden Theil des von ihm besprochenen Abschnittes betrifft, rückhaltlos anschliefsen, nehmen wir denselben von unserer Untersuchung aus. Die Echtheit der Kapitel 46—49 ist von O. Blau in seiner Abhandlung über die Benu-Ḥaḍur und den jüdischen Propheten Barakhia in der arabischen Legende (Z. D. M. G. XX, S. 171 bis 176) bestritten worden, doch nicht in der Weise, dafs die Sache damit für abgethan gelten könnte. Kein einziger Gelehrter hat ihm bislang beigepflichtet. Zuletzt hat Wellhausen die ablehnende Bemerkung Kamphausen's aus der dritten Auflage der Bleek'schen Einleitung in die vierte herübergenommen, in der fünften aber getilgt. W. Vatke begnügt sich damit, die Abfassung durch Jeremia für unwahrscheinlich zu halten, wie wir aus der erst nach seinem Tode unter die Presse gekommenen Einleitung (ed. Preifs 1886) wissen. Unsere Abhandlung soll es daher versuchen, die Tradition aufs neue auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu prüfen. Da das 25. Kapitel mit dem angegebenen Abschnitt in Beziehung steht, mufs dasselbe ebenfalls in den Kreis der Untersuchung gezogen werden.

Die hier zu behandelnden Kapitel des hebräischen Textes des Jeremiasbuches liest die alexandrinische Uebersetzung in etwas abweichender Ordnung hinter 25, 13. Deshalb ist die nächste Aufgabe dieser Untersuchung, über die Frage Verständigung zu erzielen, wohin dieselben ursprüng-

lich gehören. Eine Analyse von C. 25 mufs lehren, ob diese Abschnitte in ihm ihren Platz gehabt haben können oder nicht.

Dasselbe enthält laut der Ueberschrift v. 1 ein Wort Jahves an Jeremia im 4. Jahre Jojakims [1]). Dies ist nach 36, 3 ff. dasselbe Jahr, in dem der Prophet von Jahve den Befehl erhielt, die Reden aufzuzeichnen, welche er seit Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit gehalten hatte. Seit dieser Zeit, dem 13. Jahr Josias, also 23 Jahre lang, sagt der Prophet [2]), sprach ich zu euch früh und immerfort [3]). Und Jahve sandte seine Knechte die Propheten u. s. w. Dieser Vers macht im Zusammenhang grofse Schwierigkeiten. Erstlich ist וְשָׁלַח ein Fehler gegen den Sprachgebrauch, dafs in der Erzählung vergangener Ereignisse das Perfect nicht durch das Vav copulativum mit einem anderen Perfect, sondern durch ein Imperfect mit Vav consecutivum fortgesetzt wird. Während in der späteren Litteratur diese Construction seltener wird und dieselbe aus der Mischnasprache gänzlich geschwunden ist (Delitzsch, H. L.

---

[1]) Von der Ueberschrift fehlen in LXX : היא השנה הראשונית ירמיהו הנביא, לנבוכדראצר מלך בבל. Bei dieser wie ähnlichen Glossen des M. T. kann kein anderer Grund für die Streichung geltend gemacht werden als die Reflexion, dafs kein Grund erfindlich ist, weshalb LXX die Worte weggelassen haben *sollte*, während sich sehr wohl begreift, wie man dazu kam, sie hinzuzufügen. Aber auch nach LXX ist der Stil der Einleitung noch schwerfällig. Die Lesart des Cod. F. A., in der בשנה bis יהודה v. 2 fehlt, kann indefs nicht aus dem Streben diesen zu beseitigen, sondern nur daraus hergeleitet werden, dafs das Auge des Copisten von יהודה v. 1 zu יהודה v. 2 abgeirrt ist. Und die Frage, ob dieser Stil *einem* Verfasser zur Last zu legen ist, oder ob verschiedene Hände eingegriffen haben, wird kaum zu entscheiden sein. ראשונית ist ἅπ. λεγ.

[2]) v. 3. LXX om. היה דבר יהוה אלי. Diese Glosse scheint durch das Vav von ואדבר, das aber als Einleitung eines Nachsatzes ganz häufig ist, entstanden zu sein; für אשכים lies השכים, vgl. Stade, Gramm. 159^b3.

[3]) Lies (v. 4) vielleicht אזניכם (mit Jod), wie Deut. 5, 1. Job. 13, 17. Jer. 26, 11. 15; dann wäre אזנכם ein Rudiment aus der Epoche der defectiven Schreibung. Der Singular könnte jedoch auch beabsichtigt sein. Vgl. noch Ps. 78, 1. Jes. 55, 3. Jer. 9, 9. 35, 15.

u. Koheleth, S. 207), kennt sie Jeremia noch sehr wohl. Daſs ein Perfect mit Vav ein Perfect oder Imperfect mit Vav. consec. fortsetzt, findet sich dagegen mehrfach in notorischen Einschüben und in verdorbenen Stellen, vgl. Stade, Z. f. a. W. 1885 S. 291—93. Es müſste nach jeremianischem Sprachgebrauch heiſsen וַיִּשְׁלַח. Ich habe es mir nicht versagen können diese Ausführung hierher zu setzen, obwohl ich recht gut weiſs, daſs über diesen Punkt der hebräischen Syntax wie über viele andere derselben noch kein Einverständniſs vorhanden ist. Ich bin deshalb auch weit entfernt davon, ihr objective Beweiskraft zuzuschreiben. Der Streitgegenstand wäre nun zwar mit einem Schlage beseitigt, wenn man ושלח als Schreibfehler für וישלח ansähe. Diese Emendation hilft jedoch auch nichts. Denn der ganze Vers weist sich schon allein dadurch als secundär aus, daſs er einen nicht hierher gehörigen Gedanken einträgt. Es kann sich hier nicht um *andere* Propheten — dieser Gedanke ist im Buche Jeremia beispiellos, erinnert aber an deuteronomistische Stellen des Königsbuches, 2 Kö. 9, 7; 17, 13; 21, 10 — sondern nur um Jahve und Jeremia selbst handeln. *Καὶ ἀπέστελλον* LXX (= וָאֶשְׁלַח) vermehrt nur die Anstöſse; denn da im Voraufgehenden der Prophet spricht, so muſs er auch in dem die Rede einfach fortsetzenden v. 4 die redende Person sein. Es bleibt daher nichts übrig als 4a zu tilgen. Aber auch 4b kann nicht ursprünglich sein. Denn לאמר v. 5, das sich zur Noth an שלח anknüpfen lieſse (cf. 35, 5), kann nur ודבר v. 3 fortsetzen. In diesem Fall muſs auch ולא שמעתם v. 3 als eine durch die Interpolation von v. 4 entstandene Glosse betrachtet werden.

5 ff. skizziren den Inhalt der prophetischen Predigt: Kehret doch um ein jeder von seinem bösen Wandel und der Bosheit eurer Thaten und wohnt im Lande, welches euch Jahve seit je und für immer gegeben hat. Und gehet nicht hinter anderen Göttern her, um sie zu verehren, und

erzürnt mich nicht durch eurer Hände Werk, so will ich euch nicht Unheil bereiten. Auch die Worte ולא תכעיסו אותי fallen aus der Construction, da eben der Prophet noch redet, das Suffix aber nur auf Jahve gehen kann. Man könnte versucht sein אותי in אותו zu emendiren, aber diese L. A. wird durch die Construction ausgeschlossen. Deshalb werden die Worte bis ידיכם zu tilgen und für ולא ארע das einfachere לרע zu lesen sein, wozu LXX *τοῦ κακῶσαι* und der Schlufs von v. 7 die Handhabe bieten. V. 7 von למען an erscheint in der That nichts als eine Variante zu 6 b zu sein und LXX, die diese Worte nebst dem voraufgehenden נאם יהוה nicht liest, wird im Recht sein. Aber auch der gemeinsame Bestand ולא שמעתם אלי beider Recensionen unterliegt denselben Bedenken, die gegen 6 b geltend gemacht wurden. Eine Emendation jedoch aus der ersten in die dritte Person erscheint wegen der Uebereinstimmung des griechischen und hebräischen Textes ebenso unthunlich wie oben. Wie sollte auch Jemand dazu kommen, die leichtere Lesart durch eine schwerere zu ersetzen. Sind es sonach nur die Verse 3 und 5, die wir unbeanstandet passiren liefsen, so eröffnet sich die Möglichkeit eben sie als ursprünglich zu betrachten und ihre Fortsetzung erst in v. 8 zu sehen, wo mit den Worten לכן כה אמר יהוה Jahve als redende Person auftritt. Diese Verbindung ist aber deshalb unmöglich, weil der Grund der in 7 ff. sich findenden Androhung nicht in dem Inhalt der prophetischen Predigt, sondern nur in der Negirung derselben bestehen kann. Ein dem entsprechender Gedanke findet sich aber bereits am Schlufs des 3. Verses, ולא שמעתם. Hiermit wird לכן וגו' zu verbinden sein.

Der Inhalt der Strafandrohung Jahves ist folgender: Weil ihr meine Worte nicht gehört habt, so sende ich hin und nehme Geschlechter des Nordens und führe sie wider dieses Land und seine Bewohner und alle Völker ringsum und banne sie und mache sie zur Wüste, zum Gezisch und zu ewigen Trümmern u. s. w. Das ganze Land wird

zur Wüste werden und diese Völker werden dem König von Babel siebzig Jahre dienen. Und wenn die 70 Jahre voll sind, strafe ich jenes Volk u. s. w. — v. 12 [1]). In diesen Versen ist daran Anstofs zu nehmen, dafs Jahve wegen Judas Sünde nicht nur Juda selbst, sondern auch die ringsumwohnenden Heiden bestrafen will. Diese Schwierigkeit beseitigt sich jedoch leicht, wenn man bemerkt, dafs auch כל־הארץ הזאת [2]) v. 11 nur die voraufgehende Nennung von Juda voraussetzt; damit ist כל־הגוים סביב v. 9 als Einschub ausgewiesen. Ist das richtig, dann ist auch 11 b in der masorethischen Form secundär und vielmehr der LXX „und sie werden unter den Völkern siebzig Jahre dienen", den Vorzug zu geben. V. 12 [3]) setzt diesen Gedanken so fort, dafs Jahve nach Ablauf der 70 Jahre jenes Volk strafen und es zu ewigen Trümmern machen wolle. Es ist auffallend, dafs in v. 11 von *Völkern* (גוים), v. 12 dagegen nur von einem *Volke* die Rede ist. Diese Inconcinnität könnte mit den oben zu Vers 9 nachgewiesenen Interpolationen zusammenhängen. Sie kann aber auch vom Verfasser selbst herrühren. Stilistisch angesehen ist dieselbe ebenso uncorrect wie der ganz unmotivirte Uebergang aus der directen Anrede in die dritte Person, die sich v. 9 ff. findet. Der folgende Vers (13) „und ich werde gegen jenes Land alle meine Worte bringen, die ich gegen es gesprochen habe", ist in seinen Beziehungen sehr unklar. Dem Zusammenhang zufolge müfste er auf das Volk gehen, das Juda 70 Jahre geknechtet hat. Dem stehen jedoch die Worte על הארץ ההיא entgegen, die keine entsprechende

---

[1]) LXX om. v. 8: צבאות. v. 9: כל. Ist משפחת צפון oder nach LXX (*πατριαν απο βορρα*) משפחה מצפון zu lesen? Für erstere L. A. sprechen die Suffixe in הביאתים, עונם v. 9, für letztere על הגוי ההוא und אתו v. 12. Doch scheint, da gemäfs unserer Ausschaltungen die Gründe für den Singular wegfallen, der M. T. im Rechte zu sein; LXX om. ואם bis עבדי, האלה.

[2]) Tilge (zu v. 11) nach LXX הזאת, לחרבה.

[3]) Tilge ן בבל על מלך, נאם bis כשדים nach LXX.

Beziehung im Voraufgehenden haben. Denn das von LXX noch nicht gelesene על ארץ כשדים scheint erst in Folge einer ähnlichen Erwägung in den Text gekommen zu sein. — Gehen wir weiter zurück, so kann man הארץ ההיא mit ארץ vv. 9. 11 a in Verbindung bringen. Dann wäre unter dem Lande Juda verstanden. In diesem Falle müſsten die Verse 11 b. 12 ausgeschieden werden. Eine Entscheidung wage ich nicht. Ob die Worte את־כל־הכתוב בספר הזה noch ursprünglich als Opposition zu dem Vorhehenden (v. 13) gehört haben, oder von dem Verfasser der Schluſsworte אשר נבא ירמיהו [1] על הגוים herrühren, wird kaum zu entscheiden sein. Daſs letztere Phrase secundär ist, ergiebt sich aus dem oben über גוים Bemerkten. Dasselbe gilt für den unmittelbar hier anschlieſsenden v. 14, den LXX überhaupt nicht liest.

Dagegen ist kein Grund vorhanden an der Zahlangabe שבעים שנה an sich Anstoſs zu nehmen, wie Graf und Hitzig thun. Das wäre nur unter der Voraussetzung der Fall, daſs ein Prophet schlechthin nicht wirkliche Vorahnungen der Zukunft fassen, sondern nur verschleierte historische Schilderungen liefern könne (cf. de Wette, Vorrede zur ersten Ausgabe der Einleitung i. d. A. T. Berlin 1817). Dieselbe Zahlangabe findet sich bei Jeremia noch in der ganz unantastbaren Stelle 29, 10, wo der Gola Jojachins ihre Restitution erst nach 70 Jahren in Aussicht gestellt wird. Dieser Vers ist zur Zeit Zedekias, also zwischen 597 und 586 gesprochen, während C. 25 bereits aus dem 4. Jahr Jojakims stammen will. An jener Stelle stimmt sie ohne Zweifel nicht mit der Geschichte. Daſs dies in dieser der Fall sei, behauptet Keil. Er kommt zu diesem Schluſs, indem er für den terminus a quo das Jahr 606, als 4. Jahr Jojakims annimmt, das übrigens, wenn die Schlacht bei Megiddo 608 stattfand (vgl. Stade, Geschichte d. V. Jsr. I, 670), zwei Jahre später fällt. Aber

[1]) LXX om. כל.

diese Terminirung ist falsch, weil unser Vers gar nicht sagt, daſs die Knechtschaft unter den Heiden schon jetzt beginnen solle, sondern nur, daſs sie überhaupt 70 Jahre dauern werde. Somit stimmt sie ebenso wenig mit der Geschichte wie 29, 10, und die gewaltsame Auslegung dieses Verses bei Keil, daſs nämlich die Worte לפי מלאת שבעים שנה als auf 25, 12 gehend vom Zeitpunkt jener Weissagung an zu rechnen sein, ist obendrein überflüssig. Hiermit ist aber die Frage, ob jene Zahl als eine bestimmte, oder als eine runde zu betrachten sei, wie Ewald[2] will, keineswegs entschieden. Wird im Allgemeinen der Kanon gelten, daſs eine derartige Zahlangabe um so sicherer als authentisch gelten darf, je weiter sie sich von der geschichtlichen Wahrheit entfernt, so ist die Auffassung als runde Zahl doch um deswillen wahrscheinlicher, weil die sonstige prophetische Litteratur lehrt, daſs ihre Verfasser niemals einen genauen Zeitpunkt für ihre auf eine ferne Zukunft sich beziehenden Weissagungen angeben. Für die Echtheitsfrage können somit jene Worte nicht entscheidend sein.

Wir haben oben gesehen, daſs die Perikope vv. 1—14 nicht aus *einer* Feder geflossen sein kann. Als Grundstock gelang es vv. 1—3, 8—11 a, 13 a resp. —12 herauszuschälen, eine Rede gegen das Volk von Juda, die von Jeremia im 4. Jahre Jojakims gehalten sein soll. Ist nun die hier geforderte Situation dem Inhalt dieser Verse adäquat? und sind sie authentische Worte des Propheten? Die Ueberlieferung hat für sich die Sprache, die gut jeremianisch ist. Hiergegen scheint es nicht viel zu bedeuten, daſs in v. 9 eine singuläre Wendung vorkommt: nämlich החרים, es ist ebenso wenig wie überhaupt die Wurzel חרם auſser 50, 21. 26. 51, 13 bei Jeremia zu belegen. Die älteste Prophetenstelle für החרים ist aber Micha 4, 13 (nachexilisch, vgl. Z. f. A. W. 1881, S. 161—172), denn Jes. 11, 15 ist, wie der Zusammenhang unbedingt fordert, החריב zu lesen. Auch החריב, was man oben substituiren könnte, findet sich

in der Bedeutung zerstören bei Jeremia nicht. Wichtiger ist, dafs so ziemlich alle Verse aus Phrasen zusammengeleimt sind, die sich bei Jeremia zerstreut finden: v. 3: 7, 13; v. 9: 19, 18; v. 10: 7, 34. 16, 9. Deshalb darf es kein Wunder nehmen, dafs die Sprache fast durchaus gut jeremianisch ist. Und auch die Gedanken; aber nicht nur, dafs es eben die allgemeinsten Ideen des Propheten sind, die so blafs sind, dafs sie in jeder Zeit gesprochen sein könnten, sondern es fehlt auch ein wichtiger Gedanke, der der jeremianischen Theologie ihren eigenthümlichen Stempel aufdrückt, die Reflexion auf die Möglichkeit der Bekehrung, die sich in allen echten Stücken findet und selbst in denjenigen Weissagungen nicht vermifst wird, welche gegen den Ausgang der Belagerung Jerusalems fallen. Demnach ist es eine unabweisbare Forderung, auch den Grundstock jener Perikope Jeremia abzusprechen. Wenn nicht Alles trügt, rührt er von einem Redactor des Buches her, der am Schlusse der von ihm in die Zeit vom 13. Jahr Josias bis 4. Jojakims gesetzten Weissagungen die Quintessenz derselben, doch ohne eindringendes Verständnifs, in möglichster Anlehnung an die Diction des Propheten in Form eines Orakels zusammenfafste.

Was nun die oben nachgewiesenen Interpolationen anlangt, so setzen sie voraus, dafs hinter v. 13 ein Buch von Reden gegen heidnische Völker vorhanden ist. Sie werden deshalb von einem Manne herrühren, der jenes Buch am Schlusse jenes erwähnten jeremianischen Buches vorfand, resp. es dahin setzte. So erhebt sich die Frage, ob im Folgenden ein solcher Sefer zu finden ist. Zu ihrer Beantwortung müssen wir uns dessen Inhalt vergegenwärtigen.

Jahve befiehlt dem Propheten den Zornbecher[1]) zu

---

[1]) v. 15: כי om. LXX, es kann Dittografie des כ von כה sein. Diese Variante zwischen M. T. und LXX begegnet noch Jes. 24, 13. 30, 15. Jer. 4, 27. 16, 5. 30, 20. כוס היין החמה: LXX *το ποτηριον του οινου του ακρατου*, sie las vielleicht חמר (syn. von יין), womit die Schwierigkeiten noch weniger gehoben sind. החמה wird als Glosse

nehmen und damit die Nationen zu tränken, zu denen er ihn schicke. Was die Bedeutung dieser symbolischen Handlung ist, erhellt aus v. 3, in welchem als Zweck jener Sendung angegeben wird, daſs die Völker toben sollen vor dem Schwerte (16). Der Prophet kommt dem Befehl nach (17). Im Folgenden [1]) werden nun die Nationen genannt: Juda Aegypten, Arabien [2]), Philistaea, Edom, Moab, Ammon, Tyrus, Sidon, und die jenseits des Meeres, Dedan, Tema, Bus und die mit geschorenen Haarecken, die Steppenbewohner, die Könige Elams, die Nahen und Weiten des Nordens und alle Reiche der Erde. v. 27 [3]) enthält die Worte, die der Prophet sprechen soll: Trinket, werdet trunken, fallt und steht nicht auf. Wenn sie sich aber weigern, soll er ihnen sagen: ihr müſst trinken, und ihnen ihr Schicksal mit Berufung auf das Judas noch einmal schildern (28).

Hieran reihen sich durch ואתה תנבא אליהם angeschlossen vv. 30. 31, welche die Macht Jahves beschreiben und ein Gericht in Aussicht stellen: Jahve brüllt aus der Höhe, aus seiner heiligen Wohnung läſst er seine Stimme erschallen, ein Jauchzen wie von Kelterern hebt er an. In diesen Versen befremdet, daſs die Wohnung Jahves in

---

zu streichen sein. Ob אֵלַי als Dittografie der Schluſssilbe von יִשְׂרָאֵל aufzufassen, oder ob es wegen יִשְׂרָאֵל in LXX weggefallen ist, kann nicht entschieden werden. Tilge mit LXX אותו und כל v. 15, ולקללה כיום הזה v. 18.

[1]) LXX om. ואת כל מלכי ארץ עוץ; 21: כל; 22: מלכי האי אשר בעבר LXX *βασιλεις τους εν τω περαν*. v. 24: Streiche mit LXX ואת כל־מלכי מלכי ערב. v. 25: ואת כל מלכי זמרי v. 26: streiche הארץ wegen des Artikels in הממלכות und des folgenden Relativsatzes, weiter ומלך ששך ישתה אחריהם.

[2]) Es ist עֲרָב zu lesen, da man entschieden einen Ländernamen erwartet, befremdlich ist dabei nur der Artikel, übrigens v. 20 העוץ, vgl. Cornill zu Ez. 30, 5.

[3]) Tilge mit LXX v. 27: אלהי ישראל, v. 28: אלהים, v. 29: הנה, תנקו, נאם יהוה צבאות. v. 33: לא יספדו ולא יאספו ו om. LXX, aber die Länge des Versschlusses von לדמן an läſst diese Worte nur schwer vermissen.

den Himmel verlegt wird. Für Jeremia dagegen wohnt er im Tempel zu Jerusalem wie für Jesaia und selbst noch für Ezechiel, der daraus seine gesammte Zukunftserwartung construirt (vgl. Cap. 40—48), und für alle Zeitgenossen. Nur die *Consequenzen* der jesaianischen Anschauung sind es, die Jeremia bekämpft, nämlich den Gedanken, daſs aus der Wohnung Jahves im Tempel auf die Unzerstörbarkeit des letzteren zu schlieſsen sei, vgl. 7, 10. Wenn ihr euch nicht bekehrt, sagt er dem Volk mit dürren Worten, so wird es diesem Tempel gerade so ergehen wie dem silonischen. Ein Argument von der Kraft des Gedankens, daſs Jahve gar nicht im Tempel wohnt, würde sich Jeremia im Kampfe gegen seine Zeitgenossen wohl nicht haben entgehen lassen, wenn es in seinem Gesichtskreise gestanden hätte. Erst bei Deuterojesaia, also am Ende des Exils, findet sich im Zusammenhang mit seiner Gottesvorstellung der Gedanke, daſs Jahve nicht im Tempel, sondern in himmlischem Lichtganze über Jerusalem throne (Jes. 60, 1 ff.). Aber während bei ihm hierin auch die alte Vorstellung noch nachwirkt, ist der Glaube, daſs Jahves Wohnung der Himmel sei, erst in *nach*exilischer Zeit [1]) völlig durchgedrungen.

---

[1]) Daſs nach E. Gen. 28, 12 Jahve im Himmel wohne, darf mir gegen diese Ausführungen nicht eingewandt werden. Denn weder steht fest, daſs diese Umbiegung der von J gegebenen ursprünglichen Form des *ἱερος λόγος* von Bet-el, wonach der heilige Stein, auf welchem Jacob schläft, die Wohnung des sich offenbarenden Jahve und eben deshalb Bet-el ist, dem Grundstocke von E. angehört, wie denn auch die Engel im Plural hier sehr auffallen, noch besteht überhaupt über Hérkunft und Alter derjenigen Bestandtheile des Pentateuches, welche man als E. zu bezeichnen pflegt, ein solches Einverständniſs, daſs sich mit ihrem Gedankeninhalt in solcher Weise operiren lieſse, vgl. auch Oort, Theol. Tijdschr. XVIII (1884). Daſs der Himmel anderwärts eingetragen sei, muſs vermuthet werden, vgl. Gen. 21, 17. 24, 3. 22, 11. 15. Und daſs die Zeit der Vereinigung von J und E an die der deuteronomistischen Schriftstellerei heranreicht, ist wenigstens möglich. Ganz anders aber fällt ins Gewicht, daſs in *sicher* vorexilischen Schriften, in Sonderheit bei Jeremia, ja daſs auch noch bei Ezechiel eine Parallele zu v. 30 f. nicht zu finden ist.

v. 31. Jenes gewaltige Getöse hat indeſs seinen guten Grund, denn Jahve hat einen Rechtsstreit mit den Völkern, er richtet alles Fleisch, die Frevler giebt er dem Schwerte Preis. Auch dieser Vers gliedert sich schwer in den jeremianischen Gedankenkreis ein. Beachtet man, daſs das erstrebte Heil bei Jeremia in dem Wohnen im Lande besteht (5, 5 ff. 11, 5) und demgemäſs die schlimmste Strafe die Vernichtung des Volks als solchen ist (Jer. 7, 14. 9, 14 ff. 12, 4 ff.), so leuchtet ein, daſs als sittlich religiöses Subject das Volk gedacht ist, und der Einzelne nur, insofern er zu diesem Organismus mitgehört. Hier dagegen ist vom Volke keine Rede, sondern nur vom Verhältnisse Jahves zu dem Individuum. Diese Entwicklung des Einzelnen zu einer selbständigen religiösen Gröſse ermöglichte erst jene denkwürdige geschichtliche Katastrophe, welche das Band zwischen Volk und Land jäh durchschnitt, das s. g. Exil. Der erste Vertreter dieser individuellen Vergeltungslehre ist Ezechiel.

Ohne äuſseren Zusammenhang schlieſsen sich hieran vv. 32—38 an, innerlich sind dieselben mit dem Vorhergehenden nur insofern verwandt, als auch sie eine allgemeine Vernichtung in Aussicht nehmen. Ein mächtiger Gewittersturm bricht von den Enden der Erde hervor, bis diese ganz mit Leichen der Erschlagenen bedeckt ist, die unbegraben und unbetrauert liegen bleiben. Darum sollen die Hirten heulen und die Herrlichen der Heerde (die Böcke) schreien, denn ihre Tage sind zum Schlachten voll und sie werden wie ein irdenes Gefäſs zerschmettert[1]),

---

[1]) v. 34: ככלי חמדה: LXX *ωσπερ οι κριοι οι εκλεκτοι.* Beachten wir, daſs כלי חמדה auch sonst vorkommt, Hos. 13, 15. Nah. 2, 10. 2 *χρ.* 23, 27. 36, 10, und daſs die Variante כרי unter dem Einfluſs der אדירי הצאן רעים des Contextes entstanden sein kann, so wird dem M. T. der Vorzug zu geben sein. Für חמדה liest man aber dann mit Grätz (s. u.) besser חֹמֶר. Besser wie נפלתם zu כלי paſst נְפַּצְתֶּם. Diese Emen-

ihre Flucht wird ihnen nichts nützen. 35. 36. 37 [1]) kehren die obigen Gedanken nur in Variationen wieder. 38. Der Junglöwe [2]) verläfst sein Versteck, denn ihr Land wird zur Wüste vor dem gewaltthätigen Schwerte.

Ebenso wenig wie Alles andere können auch diese Verse von Jeremia herrühren. Denn er weissagt nirgends in dieser Weise eitel Vernichtung, sondern nur unter der Bedingung, dafs das Volk sich nicht bekehrt. Dazu kommt noch, dafs die Reden des echten Jeremia in ruhigem Gleichmafs und in logischer Gliederung der Gedanken verlaufen, während hier die Diction abgebrochen, sprunghaft ist.

---

dation giebt auch der Vermuthung von Stade (Z. f. A. W. 1881, p. 68, Note) dafs ותפוצותיכם aus undeutlich gewordenem נפלתם entstanden sei, mehr Halt und macht die Bemerkung von C. Zimmer, Aramaismi Jeremiani, Halle 1880, p. 37, dafs 'תפוצ Tifel sei, gegenstandslos.

[1]) אף יהוה : LXX *θυμου μου* (= אפי). Erstere L. A. wird durch v. 36 vertheidigt. Letztere Variante wird nur auf eine Abbreviatur des Gottesnamens zurückgehen (cf. auch Spohn, Jeremias vates II Lipsiae 1824, p. 27).

[2]) ככפיר. Hitzig meint, dafs das Subject dieses Satzes nur Jahve sein könne. Wenn diese Beziehung auch grammatisch möglich ist, so legt die Analogie von 4, 7. 49, 19. 50, 44 es näher, an den Feind des Volkes zu denken. Noch leichter scheint es, הכפיר oder blos כפיר als Subject zu lesen (so auch Grätz, Magazin f. d. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1883) und dem Satz den Sinn zu geben : das Land wird so verwüstet sein, dafs der Junglöwe es wagt sein Versteck zu verlassen. מפני חרון היונה : *απο προσωπου της μαχαιρας της μεγαλης*. Hiernach und wegen v. 37 Schlufs ist im M. T. חרב zu lesen. Diese Phrase fällt unter dieselbe Kategorie wie das von Ewald, Ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr. 8. Aufl., 1870, p. 750 angeführte הר הגדול. Zach. 4, 7. 14, 10. 2 Sa. 12, 4. I Kö. 7, 8. 17. Während Jeremia noch durchweg in seinem Buche in allen diesen Fällen auch das Nomen determinirt, gehört das Weglassen des Artikels vor demselben einer späteren Sprachperiode an (Ewald a. a. O.). חרב היונה findet sich im A. T. nur noch 46, 16. 50, 6, was jedenfalls ein untrügliches Zeugnifs für den litterarischen Zusammenhang dieser Capitel ist.

Z. f. A. W. 1881, 68 ff. tritt Stade für eine Abhängigkeit der Stelle Sach. XI, 1—3 von Jer. XXV, 34—38 ein. Vergleicht man beide Stellen, so ergiebt sich, dafs ihnen von je 30 und 38 verschiedenen Wurzeln nur je 7 (כפירים, רעים, קול, שדד, אדר, נפל, ילל) gemeinsam sind. Dies würde nun an sich gegen jene Aufstellung nichts beweisen; aber das bedenkliche ist, dafs der gemeinsame Bestand aus ganz geläufigen und jedem Schriftsteller zu Gebote stehenden Worten besteht. Aufserdem ist אשר אדירים שדדו Sach. v. 2 Interpolation. Anders steht es allerdings mit v. 3, auf den Stade mit Recht besonderes Gewicht legt. Aber ist es hier nicht wahrscheinlicher, dafs der unbeholfene Vers Jer. 25, 36 aus dem untadelhaft und schöner gebauten Sach. 11, 3 geflossen ist? Ist das auch nicht der Fall, so mufs als sicher wenigstens so viel gelten, dafs beide Verse auf eine dritte gemeinsame Quelle verweisen.

Waren wir nun Kraft der Analyse von 25, 1—14 berechtigt, im vorstehenden Abschnitt, 14 ff. eine Sammlung von Reden gegen heidnische Völker zu erwarten, so ist diese Erwartung gründlich getäuscht worden. Denn wir fanden nur eine symbolische Handlung mit einem dürren Verzeichnifs von Völkernamen, woran eine Blüthenlese allgemeiner Androhungen der Vertilgung angehängt ist. Die Mehrzahl der hier stehenden Namen begegnet uns nun in einem anderen Theile des Buches Jeremia, der wirklich Weissagungen gegen Heiden enthält (Cap. 46—51), und die wir hier vermissen. Dieser Umstand und die zahlreichen Berührungen mit diesem Corpus (cf. v. 16 : 46, 7. 8. 51, 7; v. 27 : 48, 26. 49, 12; v. 30 : 49, 19. 50, 46. 46, 16. 48, 33. 50, 16) weisen darauf hin, dafs wir es hier mit einem Index zu ihm zu thun haben, der stehen blieb, nachdem das Corpus von seinem ursprünglichen Orte entfernt worden war. Dasselbe erhellt auch aus den Versen 25, 17 ff., die hinter Juda, dessen Erwähnung sich nur

auf den Kern von 25, 1—14 beziehen kann, sofort Aegypten bringen (Cap. 46). So ist die Ordnung der alexandrinischen Recension des Jeremiasbuches, die jenen von uns geforderten Sachverhalt bietet, als die ursprünglichere erwiesen. Damit soll aber über die Reihenfolge der einzelnen Orakel in LXX in Verhältniſs zu der durchaus verschiedenen des M. T. noch kein Urtheil gesprochen sein. Eine diesbezügliche Entscheidung wird noch dadurch erschwert, daſs der in LXX und im M. T., abgesehen von einigen Zusätzen, identische Index wieder von jeder der beiden Anordnungen abweicht. Daraus wird vor Allem hervorgehen, daſs der Verfasser des Index nur diejenigen Weissagungen vorgefunden hat, die ihm mit dem Corpus gemein sind (Egypten, Philistaea, Edom, Moab, Ammon, Dedan, Elam), daſs demnach Damask, Kedar, Haṣor erst nach Abfassung des Index hinzugekommen und in diesem nicht mehr aufgeführt worden sind, während die Aufnahme der Capp. 50. 51 wenigstens im M. T. noch Erwähnung gefunden hat, vorausgesetzt, daſs Babel nicht bereits mit מדי, LXX *παντας βασιλεις Περσων* identisch sein soll. v. 22 ist geschrieben auf Grund falschen Verständnisses des 47. Capitels. Andere Namen verdanken entweder der ausschmückenden Phantasie des Verfassers des Index ihre Entstehung, oder wahrscheinlicher einem Interpolator, dem das Bewuſstsein von einem Zusammenhang dieses Index mit dem Corpus fehlte. Schwieriger zu entscheiden ist die Frage, welcher Anordnung wir den Vorzug der Ursprünglichkeit zuzuschreiben haben. Sehen wir recht, so bietet die Reihenfolge der Völker im *Index*, die in beiden Recensionen gleich ist, die sicherste Gewähr der Ursprünglichkeit. Dieselbe scheint gegenüber den Veränderungen, denen das Corpus im Laufe der Zeiten ausgesetzt war, intact geblieben zu sein. Im Corpus mag es noch manch andere Anordnung gegeben haben, aber nur jene beiden sind auf uns gekommen.

Nachdem festgestellt worden ist, wohin das Corpus eigentlich gehört, soll dasselbe jetzt selbst untersucht werden.

Cap. 46 hat eine doppelte Ueberschrift; 1. eine allgemeine, die für den ganzen folgenden Abschnitt des Buches gilt : אשר דבר יהוה אל ירמיהו הנביא על הגוים. Dieselbe ist stilistisch incorrect, da דבר יהוה an den Anfang gehört. LXX hat sie natürlich gemäſs ihrer anderen Anordnungen nicht, aber sie bietet auch die *formell* gleichen Ueberschriften von 47, 1 und 49, 34 nicht, sondern an deren Stelle einfach *επι τους αλλοφυλους, τα Ἀιλαμ,* Wendungen, die den massoretischen in 46, 2. 48, 2. 49, 1. 7. 23. 28 (לקדר ול׳, לדמשק, לאדום, לבני עמון, למואב, למצרים) entsprechen. למצרים wird noch in schwerfälliger Weise erläutert durch „das Heer des Pharao Necho, welches an dem Euphratstrom bei Karkemisch war, welchen Nebukadnezar im 4. Jahre Jojakims schlug". Erst v. 3 beginnt die Rede. Der Prophet fordert Aegypten auf sich zum Kampf zu rüsten. 3. 4 [1]). v. 5 versetzt er sich mitten in den Kampf hinein, er sieht [2]) die Aegypter in heller Flucht, aber diese wird ihnen nichts nützen, denn im Norden am Ufer des Euphrat straucheln, fallen sie. Hiermit bricht die Darstellung ab

---

[1]) עלו הפרשים kann nur übersetzt werden : ziehet heran, ihr Reiter!" denn 1. ist die Bedeutung „Pferd" für פרש nicht hinlänglich gesichert, da die Stellen, in denen dieselbe angenommen wird, in Unordnung sind : Ez. 27, 14 ist von Cornill (Ezechiel, p. 348) bereinigt. 1 Kön. 5, 6 hat es LXX nicht, aber vielleicht פרד gelesen. Is. 28, 28 ist nach Wellhausen (Prologomena, 1883, p. 417) verdächtig; II Sam. 1, 6 hat Wellhausen hergestellt (Text der Bb. Sam.). 2. aber hat bereits Hitzig, Jeremia[2], p. 356 betont, daſs עלה von dem besteigen der Pferde nirgends, wohl aber רכב gebräuchlich ist.

[2]) הֵמָּה (v. 5) als Akkus. findet sich nirgends. In der von Hitzig fälschlich als analog aufgefaſsten Stelle 2 Chron. 20, 35 ist הוא Nominativ. Keil faſst המה richtig als Nominativ, aber seine Uebersetzung : „was sehe ich! sie sind bestürzt", ist falsch, weil מדוע nicht gleich מה ist. Die Schwierigkeit fällt weg, sobald man mit LXX ראיתי streicht.

und hebt v. 6 von neuem an. Wer ist das, der wie der Nil herankommt und spricht : ich will heraufziehen, das Land bedecken, Stadt und Bewohner vernichten [1]), die Söldner [2]) des ägyptischen Heeres werden aufgeboten. Jenes Tags wird Jahve einen Rachetag haben im Lande des Nordens. Deshalb sollen sie nur nach Gilead gehen und Balsam holen, es wird ihren Wunden doch nichts helfen. Die Völker hören ihre Schmach [3]), und ihr Geheul erfüllt die Erde, denn Held über Held fallen sie allzumal, straucheln beide.

Die folgenden Verse 13 ff. beziehen sich auf eine Niederlage Aegyptens im eigenen Lande durch den König von Babel [4]). Sie sollen sich bereit halten (v. 14). v. 15

---

[1]) v. 8 : LXX om. וכנהרות יתגעשו מים. Vielleicht ist auch der Anfang des Verses zu tilgen und ויאמר als Fortsetzung der Frage zu verstehen. v. 11 : בתולת *τη παρθενω*, erstere L. A. ist vorzuziehen.

[2]) ולודים תפשי דרכי קשת *και Λυδοι αναβητε εντεινατε τοξον.* Der doppelte Constructus ist trotz Ewald § 289c unerhört, deshalb ist תפשי als Reminiscenz aus dem Vorhergehenden zu streichen. (תפשי קשת kommt wirklich vor Am. 2, 15). So auch, wie ich nachträglich sehe, Stade, de populo Javan 1880, p. 6. Derselbe weist weiter darauf hin, dafs für לודים zu lesen ist לובים.

[3]) v. 12 : קלונך : *την φωνην σου.* Für LXX spricht, dafs sie besser zum parallelen Glied, spec. צוחתך pafst.

[4]) v. 13 LXX om. הנביא, נבוכדראצר, ארץ· אֶל־ LXX *εν χειρι* (ביד).

v. 14. סביביך : *την σμιλακα σου* (= סבכך). Letzteres scheint einen besseren Sinn zu geben (vgl. auch v. 23). LXX om. ובתחפנחס, ובמצרים והשמיעו, lauter Glossen.

v. 15. נסחף אביריך *εφυγεν απο σου ο Απις ο μοσχος ο εκλεκτος σου.* Vor allem ist, wie die Verba in dem Verse und das Suffix in הדפו zeigen, der Singular אבירך zu lesen. Grammatisch wären so keine Bedenken mehr zu erheben. Doch ist zu beachten, dafs סחף ein aramäisches Wort ist und im A. T. nur noch Prov. 28, 3 begegnet, im Targum aber als Aequivalent von הדף (cf. Prov. 3, 34) auftritt. Pflichten wir nun Spohn bei, Jeremias vates vol. II 1824 z. St., der mit LXX נָס חַף emendirt, so ist die Verschreibung in נִסְחַף unter dem Einflufs des synonymen הדף leicht erklärlich.

versetzt gerade wie v. 5 in die Zeit des Kampfes, in dem der heilige Apisstier von Jahve niedergeworfen wird. Das ganze Heer wird fallen und die Söldner werden verlangen, in ihre Heimath entlassen zu werden (v. 16)[1]. Wie der Tabor unter den Bergen und der Karmel am Meeresufer wird er kommen (19)[2].

v. 20[3]) wird Aegypten mit einer schönen Kuh verglichen, seine Söldner mit Stallkälbern, seine Stimme mit der einer Schlange, die ohnmächtig am Boden zischt (22),

---

[1]) v. 16 : הרבה כושל : *και το πληθος σου ησθενησε.* Der folgende Theil des Verses läſst vermuthen, daſs auch im ersten die Aegypter Subject sind, also רִבְּךָ כָּשַׁל.

v. 17 : שאון העביר המועד konnten schon LXX nicht mehr verstehen. Es scheint unheilbar verderbt. Keine der bisher gedruckten Uebersetzungen kann vor der Kritik bestehen.

v. 18 : המלך יהוה צבאות שמו. Sicher hat LXX *κυριος ο θεος* als kürzere Phrase den Vorzug. Deshalb streiche alles auſser יהוה.

[2]) v. 19 : ונצתה ist vorzuziehen vor *κληθησεται ουαι.*

[3]) v. 20 : יפה־פיה gehört in eine Klasse mit den Unformen חפר־פרות, קו־קו etc., die dadurch entstanden sind, daſs die Massora jene aus Steigerungsstämmen entstandenen Bildungen für Composita hielt und deshalb durch Makkef trennte. Es muſs aber יפיפיה geschrieben werden. קרץ scheinen schon LXX gelesen und mit *αποσπασμα* wiedergegeben zu haben. Nicht ohne Grund aber erwarten Gesenius, Hitzig, Graf hier etwas anderes, doch bezweifele ich die Richtigkeit der Gleichung קרץ : قارص im höchsten Grade. — בא בא : *ηλθεν επ' αυτην.* Daſs Keil die Wiederholung des M. T. malerisch schön findet, befremdet weniger, als daſs auch Graf und Hitzig so urtheilen; trotzdem ist sie geschmacklos und mit LXX zu lesen בא לה.

v. 22 : קולה ·· ילך ·· חיל : *φωνη αυτων ·· συριζοντος ·· εν αμμω.* Die Hauptdifferenz beider Texte besteht darin, daſs LXX die Feinde aus dem Norden mit der Schlange vergleicht, wofür sich auch Hitzig ausspricht, M. T. aber das Land Aegypten, dem Ewald, Graf, Keil zustimmen. Das ist in der That viel natürlicher. Deshalb und wegen der Analogie mit dem Folgenden ist auch חיל des M. T. gegen *αμμω* (= חול) beizubehalten, während ילך eine durch das folgende ילכו beeinfluſste Verschreibung aus לוחש, שורק oder etwas dem ähnlichen sein dürfte.

denn die Feinde nahen mit unwiderstehlicher Gewalt und hauen wie die Holzhauer seinen Wald um (unter dem יער können natürlich nur die Menschen verstanden werden, v. 23). So wird Aegypten in die Hand des nordischen Volkes gegeben. Amon von No [1]), den Pharao und alle, die sich auf ihn verlassen, wird Jahve strafen. Vv. 27. 28 bilden eine Apostrophe an Juda, sich nicht zu fürchten, denn Jahve werde es aus dem Exil heimführen, die Heiden dagegen durchaus vernichten. Schon Graf sah, daſs die Verse das Exil voraussetzen. Ja man wird bis zum Ende desselben herabgehen können, wozu gut stimmt, daſs die Phrase עבדי יעקב auſser dieser Stelle zuerst bei Deuterojesaia und zwar häufig, 41, 8. 44, 1. 2. 21. 45, 4. 48, 20 begegnet. Aus dieser Zeitbestimmung ergiebt sich für Graf sofort, daſs die Verse in Cap. 46 nicht an richtiger und ursprünglicher Stelle stehen, sondern in 30, 10. 11 [2]) (om. LXX). Allerdings ist 30, 9. 10 von Jakob und Israel und ihrer Heimführung die Rede. Aber wenn man genau zusieht, hindert gerade dieser Umstand daran, zuzugestehen, daſs die Verse hier im besten Zusammenhange stehen. Denn ואתה will offenbar einen Gegensatz einführen, der 30, 10 gar keinen Sinn hat. Ein solcher ist aber am Ende des 46. Capitels vorhanden. Es begreift sich leicht, daſs

---

[1]) אמון מנא : *τον ʼΑμμων τον υιον αυτης*. Nah. 3, 8 wird Theben mit נא אמון bezeichnet. Deshalb wird auch hier M. T. vorzuziehen sein. Anzugreifen ist nur die Verbindung, die gegen die elementarste Regel der hebr. Grammatik verstöſst. Amon von No kann nur heiſsen : אמן נא. מ wird so in den Text gekommen sein, daſs ein Kopist noch die letzte Silbe von אמן im Auge hatte. LXX om. v. 25 : אמר bis ישראל, ועל מצרים bis פרעה. v. 26 ganz.

[2]) Textdifferenzen : v. 28 hat plus ואתה אל תירא עבדי יעקב. נאם יהוה steht in v. 11 hinter אני. v. 28 : הדחתיך : 11 הפיצתיך. v. 28 שמה : 11 שם. 28 ואתך : 11 אך אתך. v. 11 hat plus לחושיעך. Für die gröſsere Ursprünglichkeit einer von beiden Parallelen kann aus den Varianten nichts entnommen werden.

am Schlufs einer Weissagung gegen ein fremdes Volk, die aber doch einem jüdischen Publikum zum Hören oder Lesen bestimmt war, dem letzteren die tröstliche Verheifsung gegeben wird, dafs es in diesem allgemeinen Verderben Errettung finden werde (so auch Keil). Andererseits ist es aber allein im Hinblick auf die Verschiedenheit des Stiles in den zwei Versen und dem übrigen Theile des Kapitels unmöglich, beide Stücke von gleichem Verfasser herzuleiten. Worauf es uns aber am meisten ankömmt, ist zu wissen, ob sie ihre Hierhersetzung dem Verfasser von 46, 1 ff., oder einem Interpolator verdanken. Hierüber kann aber erst dann gesprochen werden, nachdem wir uns über die Herkunft von 46, 1 ff. ein Urtheil gebildet haben (vgl. weiter unten).

Cap. 47 [1]) ist eine Weissagung gegen die Philister. Auch ihr Feind kommt aus dem Norden und überschwemmt wie Wasser das Land. Aus diesem Bilde fällt aber der Verfasser gleich v. 3 heraus, indem er von dem Getöse des Hufschlags seiner Rosse und dem Toben seiner Wagen spricht (eine grammatische Beziehung der Suffixe fehlt) v. 3 [2]). Mit der Verwüstung Philistaeas wird den phönizischen Grofsstädten ein starker Bundesgenosse entrissen sein [3]). Glatze kommt über Gaza, Askalon wird zerstört.

---

[1]) LXX om. v. 1 aufser אל פלשתים.

[2]) v. 3a ist die L. A. des M. T. vor LXX *ορμης αυτου απο των οπλων των ποδων* vorzuziehen. Streiche ל von לרכבו. ידים : *χειρων αυτων*.

[3]) v. 4. In LXX fehlt mit Recht das zweite פלשתים, Glosse zu להכרית; שארית וגו'. LXX *και αφανιω* wird durch das folgende כי שדד יהוה als falsch ausgewiesen. Am Schlufs hat Movers de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae etc. Hamburg 1837, p. 22 die L. A. der LXX *τους καταλοιπους των νησων* = שארית האיים, wobei wir aber איים als Gestade fassen, als ursprünglich ausgewiesen. לְשָׁדוֹד. Herr Dr. Seligmann Baer in Biebrich schreibt mir darüber : „Die Regel in Gesenius — Kautzsch § 45 Ende ist ganz richtig, mit Ausnahme des

Die Bewohner hören nicht auf zu trauern [1]), denn das Schwert Jahves [2]) rastet und ruht nicht (v. 7).

Cap. 48 umfaſst eine Weissagung gegen Moab. Nebo Ḳirjataim und Misgab werden zerstört werden, ebenso Madmen und Ḥoronaim (1—3) [3]). Daſs Moab vernichtet

---

„und לִכְבֹּשׁ 2. Chr. 28, 10“, welches als auf falschem Text beruhend (der von Fehlern strotzenden van der Hooghtschen Bibel) zu streichen ist; vgl. mein Siddur עבודת ישראל p. 331. Die Stellen וְלִנְתּוֹץ, לִנְתּוֹשׁ, לִשְׁדּוֹד, לִטְבּוֹחַ sind auch so masorethisch begründet und finden sich in allen guten Codd. Auch der Punctator Simeon in seinem חִבּוּר הַקּוֹנִים Abschnitt Dagesch führt sie ausdrücklich als raphirt auf. So auch לִצְבָא in Num. 4, 23. 8, 24. Dagegen Jes. 31, 4 hat Dagesch לִצְבֹּא“. — Was nun die *Erklärung* dieser „Ausnahmen“ anlangt, so halte ich es für das wahrscheinlichste, daſs sie Reste einer älteren Aussprache sind, die bei בְּ, כְּ noch jetzt die Regel ist. Daſs gerade die Verbindung von לְ mit dem Infinitiv der ersten Form eine festere wurde, muſs in dem überaus häufigen Gebrauch derselben begründet sein. Als analoges Beispiel dafür, daſs die Masora in dieser Weise eine ältere Bildung bewahrt hat, betrachte ich die Thatsache, daſs die masoretische Ueberlieferung der Syrer, entgegen der allgemeinen Regel, daſs beim Antritt der Geschlechts-, Zahl- und Statusendungen an das Partic. act. des einfachen Verbalstamms der Vokal ê völlig verschwindet, in einigen Fällen Rukkâchâ des dritten Radikals verlangt, wie in ܦܳܠܚܶܝܢ 1 Cor. 9, 13. Vgl. Nöldeke, kurzgef. Syr. Grammat., p. 16, Anm. 1.

[1]) עמקם lies hierfür nach Gesenius, Hitzig, Graf mit LXX ענקים. Beide Worte haben aber nichts mit einander zu thun (gegen Hitzig).

[2]) Lies חרב יהוה. v. 7 : תִּשְׁקֹט.

[3]) אין עוד תהלת מואב בחשבון חשבו : ουκ εστιν ετι ιατρεια Μωαβ. γαυριαμα εν Εσεβων ελογισατο. Die Differenz besteht in einer Variante und einem Plus der LXX. γαυριαμα Aequivalent von תהלת und ιατρεια = תעלה (diese Gleichung ist möglich, wenn auch 30, 13. 46, 11 תעלה = ωφελεια) sind Dubletten, von denen die letztere die secundäre zu sein scheint. Wenn חשבון wie Is. 15, 4. Nu. 21, 26 (cf. Meyer, Z. f. A. W. 1881, 131) auch hier zu Moab gehören soll, so befremdet, daſs die Feinde gerade in ihm Kriegsrath halten sollen. Es ist leicht zu beseitigen, indem man ח als Dittografie aus חָשְׁבוּ und dem ב von מואב auffaſst. v. 1 LXX om. das erste הבישה. (Was

ist, beweist das Klagen auf dem Steige von Luḥith und dem Abhange von Ḥoronaim[1]). Deshalb sollen die Bewohner flüchten[2]); aber sie müssen doch in die Verbannung, da sie auf ihre eigenen Thaten und ihre Macht trauten. Stadt um Stadt fällt der Vernichtung anheim. Dafür soll man Moab ein Zeichen geben[3]) (v. 9). Wer aber das Wort Jahves vereiteln will, sei verflucht. Bislang ging es Moab gut, es lag auf seinen Hefen und wurde nicht umgefüllt[4]), nun aber werden die Schröter kommen

---

diese Form und הֵבִישׁ anlangt, so ist das wahrscheinlichste, dafs die Causative von בּוֹשׁ und יבשׁ von der Ueberlieferung durcheinandergeworfen worden sind.) Erwägt man andererseits, dafs solche witzelnde Paronomasieen bei Späteren beliebt sind, und dafs der Verfasser vielleicht gar nicht geographieverständig war, so kann die Lesart des M. T. wohl ursprünglich sein.

[1]) v. 5 : צְרִי. Schon Hitzig meint, dafs es als Glossem zu שֶׁבֶר an falscher Stelle in den Text geflossen sei (syr. ܙܪܳܐ fissura, biatus). Glaublicher ist, dafs es ein verderbter Ansatz zu צעקת ist. Nach Jes. 15, 5 wird für בִּכִי (48, 5) (כי Dittografie des folgenden כִּי) בו zu lesen sein. v. 4 mit LXX εις Ζογορα und nach Jes. 15, 5 צֹעֲרָה (so auch Reufs, Prophètes z. St.).

[2]) v. 6 : כערוער : ωσπερ ονος αγριος. LXX las also כערוד. Kaum zu entscheiden, Aroer gehörte in der That nach Mesa, Z. 26 zu Moab. v. 8 : אשר אמר יהוה : καθως ειπε κυριος. Wie M. T. liest, kann nimmer ein Absatz schliefsen, sondern man mufs entweder in כאשר ändern, oder אשר ganz tilgen.

[3]) v. 9 : ציץ . . נצא תצא. Die Uebersetzung: gebt Moab Flügel, dafs er hinausfliege, scheitert, ganz abgesehen von dem Irrthum der Lexica, dafs es eine Wurzel נצא „fliegen“ gebe, an der Fortsetzung „und dafs seine Städte zur Wüste werden“. Diese deutet vielmehr darauf hin, dafs in נצא תצא ein ihr paralleler Gedanke stecken mufs. Diesen erhalten wir aber durch die Emendation נָצֹה תִּצֶּה (cf. Jer. 4, 7 עָרַיִךְ תִצֶּינָה. Auch heifst ציץ im Hebr. nicht Flügel, sondern es wird ein Aequivalent von σημειον dagestanden haben.

[4]) v. 11 : ובגולה לא הלך fällt zwar aus dem Bilde heraus, wird aber durch den Parallelismus als echt ausgewiesen. v. 12 : das Piʿal צֵעוּהוּ ἁπ. λεγ.

und es ausgießen. Sie werden zu Schanden werden [1]), die Berufung auf ihre Heldenstärke wird ihnen nichts helfen. Moab wird verwüstet sammt seinen Städten und seine auserlesenen Jünglinge werden hingeschlachtet. Dieser Tag ist nahe (v. 16). Die umwohnenden Stämme werden dann das Klagelied (vgl. über diesen Rythmus Budde in Z. f. A. W. 1882, 1 ff.) über dasselbe anstimmen : Zerbrochen ist der kräftige Stab : das Ruhmesscepter. Herab von Deiner Pracht [2]) und beug Dich : Bewohnerin Daibons. Denn der Verwüster Moabs zieht gegen Dich : zerstört Deine Festen. Auf dem Weg steh' und lug' aus : Bewohnerin Aroers. Frag' den Flüchtling und Entronnenen : sprich, was geschah? (19). Bis v. 24 werden dann eine Reihe von Städten genannt, über welche ebenfalls das Gericht kommen soll : Ḥolon, Jahṣa, Mephaʿat, Diblataim, Bet-Gamul, Bet-Meʿon, Harijjot, Boṣra. Obwohl es dann heifst: und über *alle* Städte des Landes Moab, die nahen und die

---

[1]) v. 13 : *πεποιθοτες επ αυτοις* om. M. T. Wenn die Vorlage der LXX בטחם war, scheint eine Dublette zu מבטחם (*ελπιδος αυτων*) vorhanden zu sein. בית vor Israel ist vielleicht erst aus dem folgenden eingeflossen. v. 15 : שדד מואב ועריה עלה Graf betont mit Recht, dafs man den Consonantentext wie er dasteht, nur übersetzen kann : der Verwüster etc. zieht heran. Aber das ist sehr schwerfällig, עלה müfste unbedingt voranstehen. Auch zum Folgenden pafst es besser, an der Punctation שֻׁדַּד des M. T. festzuhalten. Dann mufs man aber עלה streichen, was LXX bestätigt.

[2]) v. 18 : ישבי בצמא (Ḳerê ושבי) : *και καθισον εν υγρασια.* Ewald, Hitzig, Graf, Keil nehmen an der Phrase Anstofs, ohne dafs ich ihren Auskünften zustimmen könnte. Es ist vor Allem hier zu beachten, dafs v. 18 wie 17. 19 Ḳinaverse sind. In 18 ist der Haupteinschnitt hinter דיבון und die 2. Hälfte ist völlig intact. Diejenige des ersten Ḳinaverses beginnt mit יושבת; sein erstes Glied scheint etwas zu lang zu sein. Man erwartet hinter כבוד ein Synonym desselben oder von רדי. Mit צמא ist gar nichts anzufangen und ושבי pafst auch nicht. Ich möchte deshalb וּשְׁחִי und beug' dich (vgl. Jes. 51, 23) lesen; יושבת בת : *καθημενη*, בת kann sowohl Dittografie, als von LXX übersehen sein. v. 20 lies נמלט mit LXX.

weiten, hebt die Weissagung doch v. 25 [1]) von neuem an : Das Horn Moabs wird zerschmettert, sein Arm zerbricht. Da es wider Jahve grofsthat, so wird es trunken werden und sich in seinem Gespei wälzen; es wird zum Gespötte, ebenso wie es selbst früher Israel verhöhnt hat. Sein Unglück ist dann so schwer, dafs es verdient beklagt zu werden (31 ff.) [2]). Von Städten werden noch genannt : Ḳir-Ḥeres, Ja'ser, Sibma, Hesbon, El'ale, Jahaṣ, Ṣo'ar, 'Eglat, Nimrim. Aber noch immer ist der Verfasser nicht zu Ende : Der Kult [3]) Moabs soll aufhören und deshalb (sic!) klagt das Herz des Propheten wie Flöten (36). Jedes Haupt trägt das Zeichen der Trauer an sich und Moabs Strafsen durchhallt die Todtenklage (v. 38). Aufs neue wird versichert, dafs Moab zerstört werden wird [4]), dafs Schrecken, Schlinge und Fallstrick an seinem Untergange arbeiten werden. Ganz ohne Zusammenhang schliefsen sich die Verse 45—47 [5]) an. In diesen wird die unver-

---

[1]) v. 25 LXX om. נאם יהוה. v. 27 ist für השחק nach v. 26 vielleicht zu lesen לשחק. v. 30 LXX om. נאם י׳י. Die zweite Hälfte ist verderbt.

[2]) v. 31 l. אהגה und mit Jes. 16, 9 gegen LXX עד יעזר (so auch Hitzig, Graf). v. 33 LXX om. מכרמל ו. Der Schlufs der LXX ist sicher falsch und der des M. T. nach Jes. 16, 10 herzustellen : לא ידרך הדורך הידד השבתי. v. 34 : עד יהץ ist vor LXX vorzuziehen (cf. Jes. 15, 4).

[3]) v. 35 : מעלה במה *αναβαινοντα επι τον βωμον*. Dafs das Hif'il auffallend ist, sehen auch Graf und Keil. Hitzig's Uebersetzung „der aufwirft einen Hügel" empfiehlt sich deshalb nicht, weil העלה in dieser Bedeutung nicht zu belegen ist. Man mufs es daher entweder als denominirt von עֹלָה „ein Opfer hinaufbringen" fassen, oder in עֹלֶה ändern. נאם יהוה : *φησι κυριος* zu tilgen, da nach H. P. Smith, Hebraica, Chicago, July 1887, p. 195, note 1 *φησι κυριος* gegenüber *λεγει κυριος* secundär ist. Dasselbe gilt für 49, 27 נ׳ י׳י צב׳ : *φησι κυριος*.

[4]) LXX om. 39 הנה הילילו bis מואב, 44 נאם יהוה.

[5]) 45—47 finden sich in LXX nicht. Sie stammen aus Nu. 21, 28. 24, 17. 21, 29.

ständliche Behauptung aufgestellt, dafs in Hesbon Flüchtlinge stehen, weil Feuer von Hesbon aus ging, und Flamme von Sihon : dies fafst der Verfasser irrthümlich als Ortsnamen. Das Volk wird in Gefangenschaft geschleppt, am Ende der Zeiten will jedoch Jahve das Schicksal [1]) Moabs wenden. Bis hierher geht das Gericht Moabs.

Cap. 49 zerfällt in fünf Abschnitte, von denen jeder seine besondere Adresse hat. vv. 1—6 [2]) sind gegen

---

[1]) Dafs der Sinn der Phrase שוב שבות nicht „Gefangenschaft wenden" sein kann, haben Ewald, Böttcher, Dillmann (Hiob 338), Nowack in der Neubearbeitung von Hupfelds Psalmencommentar gegen Gesenius, Graf, Hupfeld richtig erkannt. Ebenso J. Barth in „Vergleichende Studien" (Z. d. M. G. XLI, 617 ff.). Während nun Ewald etc. שבות von שוב „wenden" ableiten, führt B. in scharfsinniger Weise שבות, שבית auf √שבה = ثبا sammeln und שוב auf das synonyme ثاب zurück. Von den von ihm besprochenen Stellen fügt sich Nu. 10, 36 (שובה ה' רבבות אלפי ישראל : *sammele*, o Gott, die Myriaden Israels) vorzüglich, dagegen Ps. 85, 5 und gar Hiob 42, 10 nicht. Am 1, 3. 6. 9. 11; 2, 1. 4 wäre zu erwägen, ob nicht vielleicht אוֹשִׁיבֶנּוּ zu punktiren ist. Am. 6, 3 ist für שֶׁבֶת zu lesen שַׁבָּת (Sabbats), vgl. Z. a. t. W. 1883, S. 114. Was nun B.'s Einwände gegen Ewald etc. anbelangt, so halte ich den ersten, dafs שוב im Hebr. aufserhalb der hierher gehörigen Stellen nur intransitiv vorkommt, nicht für zwingend. Zutreffender dürfte der zweite sein, dafs sich von שוב nur ein שָׁבִית, nicht aber ein N. שְׁבִית (Nu. 21, 29 sogar als Stat. absol.) hätte ableiten lassen. Diese Stelle halte ich jedoch für die einzige im A. T., in der שְׁבִית nicht = שְׁבוּת, sondern eine שִׁבְיָה (2 Χρ. 28, 5. Neh. 3, 36) parallele Femininbildung von שְׁבִי „Gefangenschaft" ist (vgl. auch Dillmann z. St. u. Stade, Grammat. §. 308 b). Diese Bildungen wird die Ueberlieferung mit שָׁבוּת (von שוב und deshalb mit festem å) zusammengeworfen haben und so auf die falsche Aussprache שְׁבוּת gekommen sein. — So beachtenswerth mir auch die Ausführungen Barths erscheinen, so bietet bis jetzt die Erklärung Ewalds immer noch die geringeren Schwierigkeiten.

[2]) v. 1 und 3 punktire מִלְכֹּם und lies בישראל mit allen Codd. LXX v. 2. ובנותיה : βωμοι αυτης (so alle Codd.). M. T. scheint vorzuziehen. Gemeint sind die Städte. LXX om. בני עמון und אמר יהוה· v. 3 : LXX om. התשוטטנה בגדרות (zur Form vgl. Stade, Grammatik § 612,

ʿAmmon gerichtet. Weil Milkom Gad aus seinem Gebiet verdrängt hat, soll Rabba Kriegslärm zu hören bekommen und ein Trümmerhügel werden. Hesbon soll darüber heulen, dafs ʿAi zerstört wird. Milkom, seine Priester und Beamten müssen in die Verbannung. Die abtrünnige Tochter Moabs braucht sich nicht ihrer Thäler zu rühmen, denn Jahve bringt Schrecken über sie von allen Seiten. Aber schliefslich wird Jahve ihr Schicksal wenden.

Der gröfste Theil des Capitels ist Edom [1]) gewidmet.

---

d, 4). Die Worte sind ungeschickt interpolirt und verlängern die Periode ungebührlich. v. 4: בעמקים זב עמקך: *εν τοις πεδιοις Ενακειμ*. In LXX haben wir offenbar eine Dublette vor uns. *Ενακειμ* ist zu tilgen; ebenfalls das Plus des M. T. als Glossem. — *η λεγουσα* scheint Zusatz des Uebersetzers zu sein, um die schroffe Anknüpfung des Fragesatzes an הבטחה zu vermeiden. v. 5 LXX om. צבאות und אדני. v. 6 ganz.

[1]) v. 7: Lies mit LXX nur אין. ה ist aus יהוה herübergeflossen, da צבאות nach Ausweise der LXX secundär ist. מבנים: *εκ συνετων*. Da in dieser Bedeutung nicht בָּן, sondern nur נבין gebräuchlich ist, so wird entweder so zu emendiren oder wahrscheinlicher בנים für den Plural von בָּן zu halten sein. נסרחה חכמתם: נוסו הפנו: *ωχετο σοφια αυτων ηπατηθη ο τοπος αυτων*. Wir haben hier auf beiden Seiten ein Plus. Das der LXX entspricht hebräischem נִדְרְכָה (allerdings = *επατηθη*) מכונתם. Dies wird Dublette zu נס׳ חכ׳ sein. v. 9 השחיתו דים. Da das Verfahren der Diebe im Plündern, aber nicht im Vernichten besteht, so ist ein Synonym von גנב zu lesen. Für נֶחְבָּה, was übrigens als conditionaler Satz zu vertheidigen ist, liest man besser נַחְבֹּה. v. 10 זרעו. Aus איננו und vv. 11. 14 geht hervor, dafs nur von Edoms Vernichtung, nicht aber von seinen Nachbarn die Rede sein kann. Deshalb ist LXX *δια χειρα* = ביד im Recht. v. 11 *ινα ζησηται* ist Dublette zu *και εγω ζησομαι* (= M. T. ואחיה). v. 12: Tilge mit LXX das erste תנקה und שתה תשתה. v. 13 LXX om. לחרב, v. 15 כי הנה, v. 16 נאם יהוה תפלצתך: *παιγνια σου* ist Glossem. v. 17 *ισχυν βουνου υψηλου*: מרום גבעה. Das Plus *ισχυν* wird Dublette zu *βουνου* und so entstanden sein, dafs der Autor he. מעֹז. verschrieben aus מרום, wiedergab. LXX om. mit Recht על כל מכותיה als Zusatz aus 19, 8. v. 18 *και οι παροικοι αυτης* fehlt in Peschitto. v. 19: ומי בחור. Wie die Worte hier

Weil keine Weisheit in Teman ist, so sollen die Bewohner flüchten. Durch die Hand seiner Brüder und Nachbarn wird es vernichtet. Der Waisen und Wittwen jedoch will sich Jahve annehmen. Wenn sogar diejenigen, welche es nicht verdient haben den Becher zu trinken, ihn getrunken haben, so kann doch Edom nicht beanspruchen, eine Ausnahme zu machen. Die Nationen werden aufgeboten, gegen es zu Felde zu ziehen (v. 14). Sein Uebermuth hat es verführt, aber aus den entlegensten Felsklüften wird es Jahve hervorholen. Kein Mensch soll mehr im Lande wohnen. Denn wo ist der Hirte, der vor Jahve Stand hielte? Obwohl so die Absicht Jahves mit Edom bereits zur Genüge auseinandergesetzt ist, fährt 20 ff. noch weiter fort: Höret den Plan Jahves, die Kleinen der Herde werden weggeschleppt, ihre Trift wird verwüstet. Wenn der furchtbare Geier über Bosra einherschwebt, so wird das Herz Edoms gleich dem eines Weibes in Nöthen.

Das folgende Orakel gegen Damaskus umfaſst nur die Verse 23—27 [1]). Hamat und Arpad werden zu Schanden werden, Damask wird sich zur Flucht wenden. Schmerzen ergreifen es wie eine Gebärerin. Die Stadt des Ruhmes wird verlassen und freudeleer sein. Jünglinge und Kriegs-

---

stehen, können sie nur einen Fragesatz bilden, ein solcher ist aber im Zusammenhang unmöglich. מִי wird aus dem Folgenden eingeflossen sein. v. 20: יַשִּׁים ist eine Unform für יַשִּׁים (Stade, a. a. O. § 499 d β Note). Aber sicher sind die beiden mit אם לא beginnenden Glieder concinn zu gestalten. Da für das zweite nur die passive Wendung יִשֹּׁם oder יִשַּׁם paſst, wird auch im ersten יִסָּחֲבוּ zu lesen sein. Dasselbe gilt auch für die Parallelstelle 50, 45. Mit Recht findet Grätz a. a. O. צעירי auffallend; man würde eher אַדִּירֵי erwarten.

[1]) v. 23 lies ויכלו, דאגו. Die Schwierigkeit, die בים bietet, ist schon von allen Auslegern empfunden, aber noch von keinem beseitigt worden; es ist mit LXX zu tilgen. Es mag als Erläuterung zu נמגו in der Form כים in den Text gekommen sein. v. 24 LXX om. צרה bis כיולדה.

leute fallen. Jahve wird Feuer anlegen an die Mauern von Damask und die Paläste Benhadads.

In der Weissagung gegen Ḳedar und die Reiche von Haṣor [1]) begegnet uns wieder einmal der Name Nebukadrezar. Einmal in Uebereinstimmung mit LXX in der Ueberschrift und einmal gegen LXX im Context v. 30. Er scheint deshalb mit dem Zusatz מלך בבל (auch LXX) erst aus der Ueberschrift hierher geflossen zu sein. Ungenannte werden aufgefordert Kedar und die Söhne des Ostens zu bekriegen. Aus dem Imperativ springt der Verfasser in die 3. Pers. Plur. über. Die Zelte mit ihren Geräthen, Kleinvieh und Kameele werden die Feinde mitnehmen. Dann werden die Bewohner zur Flucht gerufen. v. 31 ist wieder an die Feinde gerichtet und deckt sich wesentlich mit v. 28b. Darauf wird Jahve selbst redend eingeführt: ich will sie in alle Winde zerstreuen und von allen Seiten ihnen Schrecken bringen. Den Schlufs bildet die allgemeine Phrase: nicht wird dort ein Mensch wohnen noch ein Mann gasten (cf. v. 18. 9, 10).

Die letzten Verse des 49. [2]) Capitels enthalten eine

---

[1]) v. 30 LXX om. נדו; für עליהם ist nach dem Zusammenhang עליכם zu lesen. Vielleicht ist das Wort hier nur Wiederholung (LXX). v. 31 LXX נאם יהוה. v. 32 לא דלתים ולא בריח: *θυραι ου βαλανοι ου μοχλοι*. Die beiden letzten Worte bilden eine Dublette für das hebr. בריח. Field, Hexapl. II, 2, p. 722, sagt zur Stelle: superfluum *ου βαλανοι* desideratur in Comp., Codd. 22, 41, aliis et Syrohex. Montef. ex codice uno affert: *Ό. μοχλοι, Θ. βαλανοι.* Wenn auch diese Scheidung nicht richtig wäre, so ist doch der Thatbestand erkannt.

[2]) v. 34 (LXX 26, 1) LXX om. הנביא, v. 35 צבאות, v. 37 f. נאם יהוה. v. 37: Für החתתי את עילם ist mit LXX zu lesen החתתים. Vielleicht ist statt der Punktation des M. T. הַחִתֹּתִים zu lesen. — רעה את חרון אפי LXX *κατα την οργην του θυμου μου*. רעה steht in der That sehr unbeholfen da. Aber was las LXX? Die Ueberschrift v. 34 steht in LXX 26, 1. Dieser Umstand scheint mir darauf hinzudeuten, dafs die Weissagung gegen Elam ursprünglich an anderer Stelle gestanden hat. Die Vermuthung Hitzig's ist scharfsinnig, aber nicht plausibel und bereits von Kuenen, Onderzoek II, 223, zurückgewiesen worden.

Weissagung gegen Elam, die von der Ueberschrift in den Anfang des Königthums des Ṣedeḳia versetzt wird. Jahve wird den Bogen Elams zerbrechen und vier Winde von vier Seiten wider es bringen, so dafs es kein Volk geben wird, zu dem keine vertriebenen Elamiten kommen. Hinter ihnen drein will er das Schwert senden, bis er sie ganz aufgerieben hat. Darnach wird Jahve selbst in Elam seinen Thron aufschlagen, am Ende der Zeiten aber wird er sein Schicksal wenden.

Sind nun die Gedanken, die uns in den Capiteln 46 bis 49 begegnen, der Art, dafs wir sie von Jeremia herleiten könnten?

Trotz der Armuth derselben an biblisch-theologischen Ideen ist doch eine klar erkennbar, die Vorstellung von Gott. Da diese in dem Gedankenkreise der Propheten unstreitig die wichtigste Stelle einnimmt, so wird es für die Beurtheilung der fraglichen Kapitel sehr wesentlich sein, ob ihre Vorstellung von Gott mit derjenigen, welche sich in den unzweifelhaft echten Theilen des Buches Jeremia findet, übereinstimmt oder nicht. Für Jeremia ist Jahve der Gott Israels, der hoch über die Götter der Heiden erhaben ist. Er hat mit seinem Volke eine Festsetzung getroffen (VII), dafs es seinen Willen thun sollte, aber das Volk erwies sich hochmüthig, undankbar, entartet (3, 16. 13, 15 ff.), abtrünnig, ja der Prophet versteigt sich zu dem harten Worte, dafs es niemals auf Jahve gehört habe (VII, 28). Es soll mit der Verwüstung seines Landes und mit Exilirung gestraft werden, wenn es den Worten seiner Propheten nicht folgt und sich nicht bekehrt. Hört es aber auf Jahves Stimme, was der Prophet noch immer theoretisch für möglich hält, so wird es sein Gott, der treue (חסיד 3, 12 bis 17), im Lande wohnen lassen. In 46 bis 49 dagegen tritt Jahve durchgehends als Rachegott auf, welcher die Heiden unabänderlichem Untergang geweiht hat. Wir hören lediglich von Vernichtungs-

androhungen, während die eigentliche Bufspredigt, ohne welche die eigentliche Prophetie undenkbar ist (Smend, Z. f. A. W. 1884, 198), durchaus fehlt. Und diese Thatsache kann aus dem blofsen Umstande, dafs die Adressaten dort Verehrer Jahves, hier fremder Götter sind, nicht hergeleitet werden. Der Gedanke, welcher sich am Schlufs einiger Orakel findet, dafs Jahve am Ende der Zeiten das betreffende Volk restituiren wird (46, 26 תשכן כימי קדם 48, 47. 49, 6. 39 (אשיב את שבות), kann nicht im entferntesten mit jenen eben genannten jeremianischen Ideen verglichen werden. Er tritt viel zu abrupt auf und hängt mit dem Umstehenden nicht innerlich zusammen. Dafs er interpolirt ist, zeigt aufserdem auch LXX, die jene Verse noch nicht in ihrer Vorlage hatte. Vers 49, 12 sagt sogar das gerade Gegentheil von dem was wir als jeremianische Anschauung kennen (אשר אין משפטם לשתות הכוס שתו; ich punktire שָׁתוֹ, da ישתו durch LXX (επιον) als Zusatz ausgewiesen wird). Er wäre wohl der letzte gewesen, der zugegeben hätte, dafs Juda oder Israel unverdient gestraft worden sei.

Wie alle Prophetie, so ist auch die Jeremias zeitgeschichtlich zu verstehen. Wir vermögen uns an der Hand seiner Reden ein lebhaftes Bild von der damaligen Lage der Dinge zu machen. Wir sehen die Noth des Staates, die von Jahr zu Jahr wächst. Wir hören von der schwankenden Meinung des Königs und seinen Beamten, von der Stimmung des Volkes und von den dasselbe leitenden falschen Propheten. Ihnen gegenüber steht einsam und erhaben die Heldengestalt des Propheten, welcher unermüdlich und trotz wüthendster Opposition seinem göttlichen Berufe treu bleibt. Die Basis, von welcher aus er die Pläne Jahves als solche erschliefst, ist die jeweilige Lage seines Vaterlandes in Verbindung mit der politischen Constellation Vorderasiens. Beachten wir die kritische Zeit, in die er gestellt war, so können wir es den Ge-

setzen alles menschlichen Geisteslebens nur schlankweg widersprechend erachten, dafs er sich hätte bemüfsigt fühlen können, die Nationen der Erde mit dem Untergang zu bedrohen, und dies, ohne auf die Zustände seiner Heimath zu reflectiren, ohne eines Königs zu gedenken. Liegt es da nicht nahe an eine Zeit zu denken, wo Juda kein politisches Gemeinwesen mehr war? Amos bedroht ja auch heidnische Nationen mit dem Untergang, aber mit der ausdrücklichen Motivirung, dafs sie sich gegen sein Volk vergangen haben. Davon finden wir aber in unseren Capiteln nichts. Das ihnen zu Grunde liegende Motiv kann vielmehr nur der Gegensatz zwischen dem Volke Gottes und den Gojim als solcher sein. Und dieser prägt sich bekanntlich erst im Exil aus. Der Umstand, dafs der Verfasser auch von concreten Verhältnissen jener Völker nichts weifs, und sich in den allgemeinsten Phrasen ergeht, läfst auf einen Dichter schliefsen, der nur auf Grund abstracter dogmatischer Reflexionen arbeitete.

Ein zweites schwerwiegendes Argument gegen die Aechtheit der Cap. 46—49 bietet ihr schriftstellerischer Character. Während der echte Jeremia klar und ruhig entwickelt [1]), sind diese Capitel unruhig und verworren, voll Wiederholungen, ohne jede Disposition. Ein jedes Orakel könnte an beliebiger Stelle abgebrochen werden, ohne dafs ein Gedanke verloren ginge. Denn, abgesehen von denjenigen Stellen, von denen wir später ausführen werden, dafs sie nicht auf dem eigenen Boden des Verfassers gewachsen sind, ist es nur immer ein und derselbe Gedanke, der in jedem Vers wiederkehrt: Vernichtung der Heiden. Daher kommt es auch, dafs von dem Wortschatz der Cap.

---

[1]) Die Begründung dieser Aufstellung würde über den Umfang dieser Arbeit weit hinausgehen. Ich hoffe an einem anderen Orte darauf zurückzukommen.

46—49 die Stämme der Bedeutung Verwüsten, Fliehen, Wehklagen den gröſsten Raum einnehmen. שבת 48, 33. 35. כלה 49, 37. 46, 28. פקד 46, 21. 25. נכה 46, 5. 13. כשל und נפל 46, 6. 12. 16. נקם 46, 10. אכל 46, 10. 14. זבח 46, 10. הדף 46, 15. נצה 46, 19. כרת 46, 23. 47, 7. יסר 46, 28. שרד 47, 3. 48, 1. 8. 15. 20. 49, 3. 10. 28. בוש 46, 14. 48, 1. 13². 20. 39. 49, 23. חתת 48, 1. 20. 39². 49, 36. שבר 48, 3. 4. 6. 17. 18. 25. 38. 49, 35. שמר 48, 8. 42. אבד 46, 8. 48, 9. 36. 46. 49, 7. שמם 46, 19. 28. 48, 9. 34. 49, 2. 13. 20. 23. דמם 49, 24. — מלט 46, 6. 48, 6. 8. 20. נסונים 46, 5. נום 46, 5. 6. 21. — זעק 48, 5. 20. 31. 34. 49, 3. 47, 2. צוח 46, 12. ילל 48, 20. 31. 39. 49, 3. 47, 12. Wenn de Wette, Einleitung, ed. 7. 1852, S. 306 diese belebte mehr zum Rythmus aufstrebende Schreibart aus dem eine höhere Stimmung mit sich bringenden Inhalte erklärt, so fragen wir uns verwundert, ob denn die Entartung des eigenen Volkes die Seele des Propheten nicht unvergleichlich tiefer erregen muſste, als die Heiden?

Eine weitere Eigenthümlichkeit unseres Verfassers ist es, umfangreiche Stücke aus anderen Schriftstellern in seine Darstellung einzureihen. Diese Thatsache ist mit Recht von allen Auslegern anerkannt worden. Und indem dieselben dabei der Ueberzeugung waren, daſs die von ihnen namhaft gemachten Grundstellen durchweg vorjeremianisch seien, hatten sie für die Echtheit ein schwerwiegendes Argument auf ihrer Seite. Deshalb ist es nothwendig, die Aufstellungen der Ausleger einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. In Betracht kommen besonders drei Gruppen von Parallelen.

1. Jer. 48, 5. 49, 29—38 : Jes. 15, 5. 16, 10. 15, 4. 5. 16, 12. 11. 15, 6. 2. 3. Wenn man diese Stellen Vers für Vers mit einander vergleicht, so ist kein einziger Fall anzugeben, in dem die Entlehnung einer Stelle aus der anderen stricte zu beweisen wäre. Betrachtet man nun den ganzen Zusammenhang von Jes. 15.16, so ist

glaubhaft zu machen, dafs 15. 16, 6—12 aus *einer* Feder geflossen sind. Sie bieten nämlich einen gleichen Stil und reden lediglich von der Verwüstung Moabs in derselben kurzen, abgerissenen Weise und mit Specialisirung auf die einzelnen Ortschaften. Aufserdem kehrt eine Reihe von Worten durch den ganzen Abschnitt wieder: בכי resp. בכה 15, 2. 3. 16, 9 (2mal). ילל 15, 2. 3. 8 (2mal). 16, 2. 7. עליכן 15, 4. 7. 16, 9. 11. 7 (לכן). כי in Cap. 15 neunmal, in 16, 6ff. viermal. Der Gottesname findet sich nirgends. Anderer Herkunft werden sein 16, 1–5, die von Moab und Juda reden, der redactionelle Schlufs 16, 13 und der noch spätere Nachtrag 16, 14. Wir denken uns demnach die Composition etwas anders wie Oort, Theol. Tijdschrift XXI (1887), 1. Stuk, welcher 15, 1 bis 16, 4 und 16, 6 bis 12 für Stücke verschiedener Herkunft hält. Gegenüber der Einheitlichkeit des genannten Abschnittes des Buches Jesaia heben sich nun die oben angemerkten parallelen Verse in Jeremia als fremd von ihrer Umgebung ab. Es kann daher der Annahme einer Entlehnung derselben aus Jesaia nur das Wort geredet werden. Ob diese jedoch aus dem von uns herausgeschälten Kern oder aus der Perikope in ihrer jetzigen kanonischen Gestalt stattgefunden hat, wird kaum auszumachen sein. Diese Frage würde um so wichtiger sein, je weiter die Abfassungszeit des Kernes und die Redaction auseinanderlägen. Ueber das Alter der beiden Capitel sind nun sehr widersprechende Meinungen im Umlauf, worüber man Kuenen a. a. O. S. 85 ff. vergleiche. Sie sind nicht nur für jesaianisch, sondern sogar für vorjesaianisch gehalten worden. Zuletzt hat sie Oort, in das achte Jahrhundert versetzt. Die weitherzigste Ansicht hat Koppe in Lowth's Jesaias II, 232 f., indem nicht ansteht, sie dem Jeremia zuzuschreiben. Aber wir vermögen ihm so wenig wie irgend einer der bislang geltend gemachten Annahmen zuzustimmen. Betrachten wir vorerst den Kern, in dessen Umfange ledig-

lich die Berührungen zu constatiren sind, so ist folgendes zu bemerken: Es fehlt in der eigentlichen Prophetie jeder Beweis dafür, daſs man sich in dieser Weise mit fremden Völkern beschäftigt hat. Das Characteristicum der echten Prophetie, die Buſspredigt, wird vermiſst. Es widerspricht den alten kultischen Gewohnheiten, daſs als Function der Moabiter in ihrem Heiligthum das Beten (התפלל, dieses Wort begegnet in der prophetischen Litteratur zum ersten Male bei Jeremia) genannt wird und nicht in erster Linie das Opfern. In recht späte Zeit weist weiter der sich mehr wiederholende und in sich zurückkehrende als fortschreitende Inhalt des Orakels (Gesenius). Da für das angenommene Alter dieser Capitel kein triftiger Grund vorgebracht werden kann, so müssen wir auf Grund unserer Beobachtungen den Abschnitt 15. 16, 6—12 in die nachexilische Zeit versetzen; dann kann selbstredend das Ganze erst recht nicht früher gesetzt werden. Aus dem geringen Umfange der Verse 16, 1—5 darf ja nicht viel entnommen werden. Aber es scheint bemerkenswerth, daſs bei der Reflexion auf Juda keines Königs gedacht wird, sondern nur eines שפט ודרש משפט ומהר צדק. Liegt deshalb die oben begründete Abhängigkeit, für die sich auch Oort entscheidet, wirklich vor, so spricht sie, entgegen der landläufigen Meinung, für *unseren* Ansatz jenes Capitels in nachexilischer Zeit.

2. Jer. 48, 43. 44a : Jes. 24, 17. 18a. In der Abhängigkeitsfrage sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Koppe, Keil und Hitzig sehen die Ursprünglichkeit auf Seiten des Jesaia, Ewald, Graf und Smend (Z. f. a. W. 1884, S. 180) auf Seiten Jeremias. Gehen wir auf die von den Parteien geltend gemachten Kriterien ein, so ist abzuweisen, daſs מקול und מתוך (24, 18) treffender und individueller seien wie מפני und מן (Jer. 48, 44). Auch die weitere Behauptung Hitzig's, daſs die Unmöglichkeit des Entrinnens in c. 24 bewiesen sei, in c. 48 aber nicht,

ist nicht stichhaltig; denn, dafs die Schleusen des Himmels sich aufthun (24, 18 b), und dafs Jahve ein Jahr der Ahndung über das Land bringt (48, 44 b), kommt schliefslich auf dasselbe heraus. Ein Vertreter der Gegenpartei, Graf (S. 551), behauptet, dafs מן und מפני einfacher und deshalb ursprünglicher seien wie מתוך und מקול. So werden wir auf ein sicheres Urtheil verzichten und uns mit einer Verlegenheitshypothese begnügen müssen, die schon Gesenius, Jesaias S. 769, aufgestellt hat, dafs es nämlich gemäfs des nachahmenden Characters, der dem Verfasser von Jes. 24—27 in gleicher Weise wie Jeremias (cf. oben S. 206) eigne, für wahrscheinlicher zu halten sei, dafs beide aus einem Dritten entlehnt hätten. Wäre aber anzunehmen, dafs Jeremia von Jesaia abhängig wäre, so müfste jener in die nachexilische Zeit versetzt werden. Denn der Abschnitt Jes. 24—27 ist nicht sowohl exilisch, wie schon Gesenius, Ewald, Hitzig gemeint haben, als vielmehr nachexilisch, wie Smend a. a. O. 161—224 schön gezeigt hat. Schon die Auferstehungshoffnung 25, 8. 26, 14 ff. und die angelologischen Vorstellungen 24, 21 f. allein verweisen dahin.

3. Jer. 49, 7. 9. 10. 14. 15. 16 = Obadja [1]) 8. 5. 6. 1. 2. 3. 4. Wenn man nicht mit vorgefafsten Meinungen an die Untersuchung herantritt, so ergiebt sich, dafs ein Theil der Parallelen überhaupt keine Entscheidung zuläfst, ein anderer Theil die Ursprünglichkeit auf je eine von beiden Seiten fallen läfst. Zur ersten Klasse gehören Jer. 7. 14. 15. 16. Ob. 8. 1. 2. 3. 4. Hitzig, der wie überhaupt so auch hier Obadja von Jeremia abhängig sein läfst, hat nicht bedacht, dafs Ueberschriften nicht als Argumente verwandt werden dürfen. v. 2 scheint Jeremia (v. 15) das ursprüngliche zu haben, aber es mufs

---

[1]) v. 7: לחמך ist mit LXX zu tilgen als Dittografie des voraufgehenden (ש)למך. v. 9: מקטל ist Glosse zu מחמס v. 10.

doch die Möglichkeit offen gelassen werden, daſs מאר aus undeutlich gewordenem בארם entstanden ist und sodann das Einflieſsen von אתה nach sich gezogen hat. Auch 49, 16 ist nicht ursprünglicher wie Obadja 3. 4. תפלצתך ist allerdings ein im Zusammenhang höchst schwieriges Wort. Aber nicht diejenige Lesart ist die ursprüngliche, welche schwieriger als eine andere ist (das sind auch offenbare Fehler und die meisten Interpolationen), sondern diejenige, welche die Entstehung der anderen erklärt (cf. H. P. Smith, a. a. O. S. 199). תפלצת wird einfach zu tilgen sein. Zur zweiten Klasse können zwei Parallelen gerechnet werden Jer. 9. 10 : Obad. 5. 6. Nach Hitzig und Graf ist es klar, daſs hier Obadja den ursprünglichen Text verwässert und verdorben hat. Doch genügt es in Ob. 6 nur auf die beiden ungewöhnlichen Worte נבעו und מצפניו zu verweisen, um ihnen die Priorität zu vindiciren. Aber Hitzig verfügt noch über ein anderes Argument, indem er behauptet, daſs der schriftstellerische Werth Obadjas nicht hoch angeschlagen werden könne. Dies muſs rundum anerkannt werden, aber es spricht auch nichts dafür, daſs von unserem Corpus das Gegentheil gelte. Es ist eben sehr zu bedauern, daſs Hitzig einem unzweifelhaft richtigen Gesichtspunkt nur einseitige Anwendung gegeben hat. Auf Grund aller dieser Erwägungen werden wir uns Kuenen a. a. O. S. 342 anschlieſsen müssen, der das Verhältniſs folgendermaſsen skizzirt : „Sie (nämlich die Vergleichung der gleichlautenden Stellen) lehrt besonders, daſs ebenso wenig Jeremia von Obadia, als dieser von jenem als Muster benutzt worden ist, sondern daſs beide demselben Originale gefolgt sind, das von Obadia mit sehr geringen Abweichungen herübergenommen, durch Jeremia mit groſser Freiheit benutzt worden ist."

In den Vorbemerkungen zu seinem Ezechielcommentar kommt Smend auch auf das Verhältniſs Ezechiels zu anderen Propheten zu sprechen und betont die ganz besonders groſse

Abhängigkeit desselben von Jeremia. Aus dem Umfang unserer Kapitel bringt er folgende Parallelen bei : Ez. 25, 3. 6; 26, 15; 29, 13 ff.; 30, 5. 3; 30, 21; 38, 7. 11 : Jer. 49, 7 ff.; 47, 7. 4; 49, 21; 46, 26 : 9; 25; 48, 25; 46. 11; 46, 14; 49, 31. Eine Vergleichung beider Reihen ergiebt als gemeinsames Sprachgut folgende Worte : חף הים 25, 6. שאריתן 25, 6. מקול, רעש 26, 15. המון נא 30, 15. רפאת 30, 21. הכן 38, 7. דלתים, בריח 38, 11. שבר זרוע 30, 21. Hierzu kommen noch sechs Eigennamen אדם, דדן 25, 21. פלשתים 25, 16. כוש ופוט ולוד 30, 5. Diese Gleichungen, welche lediglich aus Worten bestehen, die sich auch sonst im A. T. häufig finden, und so allgemein gebräuchlich sind, dafs sie jedem Schriftsteller zu Gebote stehen, können uns nicht veranlassen, Smend beizupflichten. Im Gegentheil. Eine der von ihm angezogenen Stellen soll uns sogar zu einem viel bestimmteren Resultate führen, nämlich Ez. 30, 21, speciell die hier sich findende Phrase בן אדם. Dieselbe findet sich aufser Jer. 49, 18. 47 in vorezechielischen Büchern nur noch Jer. 51, 43. 32, 19 (בני). Aber das scheint nur so, denn beide Stellen sind sicher nachexilisch. Für Jer. 50. 51 ist das von Kuenen a. a. O. und Budde, Jahrbücher für Deutsche Theologie XXIII. 1878, S. 428 ff., in überzeugender Weise dargethan worden. Für Jer. 32, 19, resp. für den ganzen Abschnitt 32, 17—23 mufs dies, wie schon Stade Z. f. A. W. 1883, S. 25 vermuthet, deshalb gelten, weil hier die individuelle Vergeltungslehre, eine Errungenschaft Ezechiels, bereits ausgeprägt vorliegt und weil Jahve als Herr der Welt erscheint, was sogar weit hinter Ezechiel weist. Es mufs nun doch als Abnormität bezeichnet werden, dafs Jeremia nur in *einem* Abschnitt den Begriff Mensch zweimal mit בן אדם wiedergiebt. Beachten wir jedoch, dafs dieselbe Phrase bei Ezechiel ungefähr hundertmal vorkommt, so wird man sich der Erkenntnifs nicht verschliefsen können, dafs Ezechiel diesen Ausdruck, wenn auch nicht geprägt, so doch erst-

mals in die prophetische Litteratur eingeführt habe. So werden auch Jer. 49, 18. 37 hinter Ezechiel weisen.

Durch vorstehende Untersuchungen glauben wir gezeigt zu haben, dafs auf die Frage nach der Abhängigkeit eines Autors von dem anderen nur selten eine befriedigende Antwort gegeben werden kann. So werthvoll ein fixes Resultat für eine litteraturhistorische Untersuchung ist, so genügt für unser Problem schon allein die Thatsache, dafs in unserem Corpus überhaupt weitläufige Entlehnungen vorliegen. Diese können einem Schriftsteller wie Jeremia nicht zur Last gelegt werden. Sie verweisen in die Zeit der reproducirenden prophetischen Schriftstellerei, der nicht nur die Gedanken der Prophetie, sonder auch ihre äufsere Form auctoritativ und göttlich erschienen. Es ist dabei das Wort Gottes in einer Weise unlebendig und eine äufsere Auctorität geworden, wie man das von der älteren Prophetie, soweit wir ihre Litteratur überschauen, nicht voraussetzen kann. Hitzig sah wohl, dafs ein Schriftsteller wie Jeremia unmöglich fremde Orakel dergestalt atomistisch benutzt haben könne. Wenn er trotzdem an der Echtheit jener Capitel festhält, so hat das seinen Grund darin, dafs er die entlehnten Stellen für Interpolationen hält. (48, 2—5. 7. 8. 10. 16. 17. 27. 29. 38 a. 39 a. 40. 43—46.) Graf indessen zeigt schlagend, dafs es mit dieser Hypothese ebenso wenig etwas ist wie mit der von F. C. Movers, der 49, 3—6. 29—38. 40. 43—47 tilgen wollte. Graf führt nämlich aus, dafs in allen jenen Weissagungen sich kein regelmäfsig fortschreitender Gedankengang, sondern vielfach Sprünge und Wiederholungen fänden, ein solches Ausscheiden daher nur zu Willkürlichkeiten führe. Graf ist hier, wie auch sonst häufig, das Correctiv Hitzigs. Das unzweifelhaft richtige Urtheil von Movers und Hitzig ist eben auf das Ganze auszudehnen. Bei Cap. 49 ist ein solches Verfahren ebenso wenig möglich. Und wenn Budde a. a. O. S. 455 meint, dafs eine

so trockene Mosaikarbeit, wie er sie für Cap. 50. 51 nachgewiesen hat, nicht verglichen werden könne mit der Art, wie namentlich Kapp. 46—49 des Buches Jeremia sich an frühere Propheten anlehne, so scheint er mir den Beweis dafür schuldig geblieben zu sein. Reuſs, Prophètes, z. St. begnügt sich damit, 48, 29 ff. wegen der müſsigen Wiederholungen, die die Kraft der Rede nur abschwächen, für verdächtig zu halten.

Für die Echtheit könnte jetzt nur noch eine Instanz geltend gemacht werden, nämlich die *Namen* נבוכדראצר מלך בבל 46, 2. 13. 26. 49, 28. 30. צדקיה 49, 34. ירמיהו 46, 1. 13. 47, 1. 49, 34. פרעה נכו 46, 1. Auſser 46, 26. 49, 30 sind nun alle diese Stellen Ueberschriften. Da bei diesen immer mit der Möglichkeit der Unechtheit gerechnet werden muſs, dürfen sie nicht als Argumente benutzt werden. Vielmehr erhellt aus dem Umstande, daſs der mit ihnen verbundene Text ihnen durchaus widerspricht, ihre wirkliche Unechtheit. 46, 26 ist ein Zusatz, den noch LXX nicht hat. Für 49, 30 haben wir oben wahrscheinlich gemacht, daſs der Name des Königs von Babel erst aus der Ueberschrift geflossen ist. Der eigentliche Text der Weissagungen weiſs von diesen historischen Beziehungen nichts. Das Volk, welches das Strafgericht vollstrecken soll, wird nirgends genannt. Nur 46, 11. 21. 25. 47, 2 hören wir, daſs es von Norden kommen soll. Der erste Feldzug nun, der uns aus nachexilischer Zeit gegen Aegypten bekannt ist, ist der des Kambyses. In diese Zeit können nicht nur Cap. 46, sondern auch die anderen Weissagungen versetzt werden, indem sie einen gemeinschaftlichen Charakter haben und Genaueres über die Schicksale der Ammoniter, Moabiter u. s. w. nicht überliefert ist. Nur die Weissagung gegen Elam will sich dem nicht fügen. An sich könnte die Erwähnung Elams mit jenem Ansatze verträglich sein. Hatte es ja bereits zur Zeit der Assyrerkriege die Epoche staatlicher Selbstständig-

keit hinter sich und erscheint es doch bereits Jes. 22, 6 als assyrischer Vasallenstaat. (Jes. 11, 11 ist nach seinem Inhalt unecht. Der Gedanke, dafs Jahve zum zweiten Male sein Volk loskaufen will, weist in das Exil.) Das Bedeutsame von Jer. 49, 34 ff. aber ist, dafs es eine Weissagung eines jüdischen Propheten gegen Elam ist. Eine solche ist gegen ein Volk, mit dem Palästina nicht in directe Berührung gekommen war, nicht denkbar. Da dieser Fall für das eigentliche Elam und Palästina nie eingetreten ist, so fragt es sich, wie sonst den vorliegenden Schwierigkeiten zu begegnen ist. Wir wissen nun, dafs die gröfste Stadt Elams, Susa, immer als die eigentliche Residenz der Perserkönige erscheint und dafs dieselben ihre Inschriften auch in susischer (elymäischer) Sprache abfassen liefsen, vgl. E. Meyer, Geschichte des Alterthums I, § 466. Deshalb wird es nahe liegen auch in jenem Orakel Elam mit Persien zu identificiren. Ein Orakel, das Persien völlige Vernichtung androht, ist aber erst denkbar in einer Zeit, in der jenes Reich in der That zu zerbröckeln anfing. Wir werden deshalb bis an das Ende der Perserzeit, in die beginnende griechische Zeit herabgehen müssen. Weiter, da es schwer zu begreifen ist, dafs ein Volk in zwei Darstellungen, die ohngefähr derselben Zeit angehören, so seine Rolle wechseln kann, dafs es einmal als Werkzeug in der Hand Jahves, das anderemal als gänzlichem Untergang geweiht erscheint, so wird an einen gemeinsamen Feind Aegyptens und Persiens, etwa an Alexander[1]) von Macedonien gedacht werden können[2]).

---

[1]) Auf diesen deutete schon Luther, Erlanger Ausgabe, Bd. 64, S. 141 die Verse 49, 19 und 49, 38 : (das ist) der grofse Alexander, der alle Leute gewann (gewinnen sollte).

[2]) Mit diesem Ansatze erledigt sich auch die oben angeregte Frage über die Herkunft von 46, 27. 28. Die von ihnen vorausgesetzte Situation ist von der des ganzen Capitels so grundverschieden, dafs sie wahrscheinlicher von einem Interpolator hierhergesetzt sind.

Selbstverständlich kann es sich hier bei der ganzen Sachlage nur um Möglichkeiten und allgemeine Ansätze handeln.

Wer der Verfasser ist, ist nicht bekannt. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, dafs von mehreren Verfassern gesprochen werden mufs. Für unmethodisch wird es gehalten werden müssen, aus einer arabischen Legende Kapital zu schlagen, wie O. Blau (Z. D. M. G. XX, 1866, 171 ff.), welcher auf Grund einer solchen bei Maçudi dafür eintritt, dafs Berachia ben Serubabel der Verfasser jener Kapitel sei. Wer mit der Genesis der Legendenlitteratur vertraut ist, weifs, dafs nicht einmal im Judenthum, geschweige denn im Bereiche des Islam glaubwürdige geschichtliche Traditionen über kanonische Schriften des Alten Testaments vorhanden sind. Alle derartige Notizen des pharisäischen Judenthums sind vielmehr erst auf Grund unhistorischer Auslegungsmethoden aus den inspirirten Schriften herausdestillirt.

Dasselbe Verdict der Unechtheit ist über Capp. 50. 51, die zum Corpus der Heidenreden mitgehören, zuletzt von Budde gefällt worden. Wir beschränkten uns im Eingang dieser Untersuchung darauf, seinem Resultat, soweit es den weissagenden Theil 50—51, 58 betrifft, einfach beizupflichten. Bezüglich des erzählenden Theiles jedoch sei folgendes bemerkt. Selbstverständlich ist, da anderweitige Nachrichten fehlen, eine Reise Zidqias nach Babel direct nicht anzufechten, aber auch nicht zu beweisen (vgl. auch Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 682, Anm. 2). Beachten wir aber, dafs die Worte, welche Seraja sprechen soll, einfach deshalb dem Charakter der jeremianischen Weissagungen widersprechen, weil dieser Prophet sonst nie in so allgemeiner Weise einem Volke den Untergang angedroht hat, wissen wir vielmehr, dafs Jeremia (vgl. Capp. 27—29) dem babylonischen Reiche lange Dauer verheifst und seine exilirten Landsleute davor warnt, sich falschen Hoffnungen hinzugeben (vgl. Reufs, Prophètes zur Stelle), und nehmen wir dazu die Unechtheit der ganzen Umgebung, so wird sich

die Wagschale der Entscheidung entschieden auf die Seite der Unechtheit neigen müssen. Dies ist auch die Meinung von Kuenen, a. a. O. S. 229. Wenn Hitzig zur Erhärtung der Echtheit betont, dafs 51, 59—64 ein Seitenstück zu Cap. 45 sei, so beweist diese Bemerkung nichts. Denn die Echtheit dieses Capitels steht keineswegs unbedingt fest. Die schwerfällige Composition des Ganzen, die an den Psalmstil anklingenden Worte Baruchs und schliefsder seltsame Inhalt[1]) scheinen mir durchaus unjeremianisch zu sein. Das Capitel wird mit 25, 1 ff. auf einer Stufe stehen.

Exegetische und kritische Bemerkungen.

I.

I. Sam. c. 20 v. 36—38.

Auf eine eigenthümliche Weise wechselt die Schreibweise desselben Wortes in drei auf einander folgenden Versen ab, in V. 36 sogar innerhalb desselben Verses. Im Anfange dieses Verses lesen wir מְצָא־נָא אֶת־הַחִצִּים und am Schlusse וְהוּא יָרָה הַחֵצִי; in V. 37 עַד־מְקוֹם הַחֵצִי und הֲלוֹא הַחֵצִי; in V. 38 אֶת־החצי mit dem qeri הַחִצִּים, da die Vocalzeichen des Textes bekanntlich zur Randglosse gehören. — Im Lexicon (Gesen. 1883) wie auch in den Grammatiken wird die Form חֵצִי für einen Singular und als eine Nebenform von חֵץ erklärt; allein eine solche Nebenform dürfte

[1]) vgl. was E. Reufs: Prophètes, Paris 1876, zur Stelle sagt: „Ces paroles destinées à rendre le calme à Barouk ne peuvent guère être considérées comme consolantes. Quand un terrible catastrophe menace le monde, lui, simple individu, voudrait être exempté de la destinée commune? demande exorbitante!“

bei Stämmen mediae geminatae ohne Beispiel sein und läfst zudem den Wechsel des Singular und Plural unerklärt. Olshausen (Gramm. S. 287) vergröfsert das Exceptionelle, wenn er sagt, dafs diese Nebenform nur „bei trennenden Accenten vorkommt I Sam. 20, 36. 37 (und 38 im Kethib). II Reg. 9, 24.“ Denn am Schlusse von v. 36 und 37 hat הַחֵצִי ein Tiphcha, welches den Ton nicht zurückzuziehen, noch den Vocal zu verlängern pflegt, in der ersten Stelle des v. 37 hat es ein Saqeph, welches auch nur in seltenen Fällen den Ton zurückzieht. Dafs החצי ein Schreibfehler für החצים sei, wie Thenius annimmt, kann von kritischem Standpunkte aus nicht gebilligt werden, weil unmöglich derselbe Schreibfehler sich drei, resp. vier Mal wiederholt und das vierte Mal erst durch Qeri berichtigt wird.

Berücksichtigt man den Sinn und den Zusammenhang, so wird man jedenfalls den Plural erwarten; denn in v. 36 fordert Jonathan den Knaben auf, die *Pfeile* zu suchen, und am Schlusse v. 38 heifst es „und der Knabe las die *Pfeile* zusammen (לקט von Aehren Levit. 19, 9. 10. Ruth 2, 3. 7. 15; von Steinen Gen. 31, 46; von Blumen Cantic. 6, 2 u. a.), also mufs Jon. mehrere Pfeile abgeschossen haben. Wenn also zu Anfang und zu Ende von mehreren Pfeilen die Rede ist, wie sollte sie dazwischen von *einem* sein. Eine Corruption des Textes mufs hier vorliegen; es kommt nur darauf an, zu erklären, wie es möglich war, dafs derselbe Fehler sich drei bis vier Mal hintereinander wiederholt hat. Ich vermuthe daher, dafs eine Abbreviatur in der Urschrift das Mifsverständnifs des Abschreibers veranlafst habe, eine Vermuthung, welche von folgender Beobachtung ausgeht. Zwischen dem החצי am Schlusse des v. 36 und dem החצי zu Anfang des v. 37 stehen gerade fünf Worte, wenn עַד־מְקוֹם als ein Wort gelesen wird, was ja ganz natürlich erscheint. Nimmt man an, dafs in der Originalschrift je füuf Worte auf eine Zeile gingen,

und beide gerade am Schlusse der Zeile standen, so dürfte in Folge eines Raummangels das Schlufs ם als selbstverständlich ausgelassen worden sein. Zählt man von letzterem החצי wiederum zwei Mal fünf Worte weiter, so stand wiederum החצי am Ende der Zeile, und zählt man von da ab wiederum drei Mal fünf Worte, so ist החצי wiederum das Endwort der Zeile, so dafs beide ebenfalls Abbreviaturen sein konnten. Zählt man dagegen von dem החצי in v. 36 zwei Mal fünf Worte zurück, so steht את־החצים zu Anfang der Zeile, so dafs zu einer Abbreviatur keine Veranlassung vorlag. Fünf Worte weiter zurück beginnt v. 36. Da nun zum ersten Mal das Wort ausgeschrieben war, so glaubte der Verfasser der Urschrift kein Mifsverständnifs bei der Abbreviatur voraussetzen zu dürfen. Der Abschreiber hat die Abbreviatur aus Mifsverständnifs gelassen; die Massorethen scheinen das schliefsende Jod für ein paragogisches gehalten zu haben, welches nach der massorethischen Accentuation oft unbetont bleibt (vgl. Olshausen, Lehrb. S. 236), und nach meiner Ausführung in den „Grundzügen der Metrik" (S. 104—107) überall an sich unbetont sein müfste[1]), daher die Betonung der vorletzten Silbe ohne Verkürzung des Vocals: ebenso ist die Betonung des Wortes in der Stelle II Reg. 9, 24.

II.

c. XXI v. 4—6.

Von diesen drei Versen bietet der v. 6 die meisten Schwierigkeiten. Die Erklärung von Thenius befriedigt ebensowenig als die von ihm verworfenen. Er ändert כָּל für כְּלֵי und nimmt an, dafs דֶּרֶךְ חוֹל hier eine „unheilige

---

[1]) Aufser den S. 105 angeführten Stellen gehören auch dahin מֵאֹיְבִי עָז Ps. 18, 18; מָעוּזִּי חָיִל II Sam. 22, 33; מַחֲסִי עֹז Ps. 71, 7.

Handlungsweise" bedeute (da doch der Zusammenhang auf „Weg" und „Reise" hinweist), כְּלֵי aber „Werkzeug" oder gar „Mittel". Da v. 4—5 weniger Schwierigkeiten bieten, so beschränke ich mich auf die einfache Uebersetzung derselben und will nur das andeuten, was hierbei den Exegeten entgangen zu sein scheint. V. 4: Und jetzt, was du nur (quicquid) unter Händen hast, (etwa) fünf Brote, so gieb sie in meine Hand, oder was (sonst) zu finden ist. — Die ungefähre oder runde Zahl חֲמִשָּׁה לֶחֶם ist gerade so wie חֲמִשָּׁה חַלֻּקֵי I Sam. 17, 40 durch die Neigung zur Allitteration und Gleichlauten zu erklären; vgl. Metrische Formen der hebräischen Poesie (Leipzig 1866. Teubner) S. 36; in Beziehung auf das Participium הַנִּמְצָא ist beachtenswerth, dafs das particip. Niphal in weiterem Umfange eines lateinischen Gerundivums gebraucht wird und sich nicht blofs auf נוֹרָא, נֶחְמָד (und מְהֻלָּל) beschränkt.

V. 5: Und es erwiederte der Priester dem David und sprach: Gewöhnliches Brot ist nicht unter meinen Händen, sondern (nur) heiliges Brot ist da, wenn sich die jungen Leute doch von einem Weibe nur enthalten hätten! — Dafs אִם auch einen Wunsch ausdrückt, ist eine bekannte Sache; da aber der Wunsch auf eine in der Vergangenheit liegende Handlung sich bezieht, so ist das Perfectum hier an ganz passender Stelle. Was nun die Sache betrifft, so weicht Achimelekh vom mosaischen Gesetze ab, nach welchem der Genufs der Schaubrote Nichtpriestern streng untersagt war (Levit. 24, 9. Matth. 12, 4); aber er wünscht, dafs wenigstens keine körperliche Verunreinigung (Levit. 15, 16. 18) stattgefunden hätte.

V. 6: Und es erwiederte David dem Priester und sprach: Nein (das ist nicht geschehen), sondern (vielmehr) ein Weib ist uns fern geblieben (wie) gestern (so) vorgestern, seitdem ich mich auf den Weg machte, und es waren (blieben) auch die Geräthe der jungen Leute heilig

(d. h. nicht verunreinigt), und es war ein gewöhnlicher Weg (er war keiner heiligen Handlung wegen, als zum Opfer oder Orakel unternommen); wie viel mehr wird es (das Brot) jetzt heilig bleiben (d. h. nicht verunreinigt werden) im Geräth.

Es ist, soweit mir bekannt ist, den Exegeten entgangen, dafs David den Priester Achimelekh nicht nur in Beziehung auf Reinhaltung ihrer Person zu beruhigen suchte, sondern auch in Beziehung auf die Geräthe, in welche die heiligen Brote hineingelegt werden sollten, da die Geräthe (nach Levit. 11, 33. 15, 4. 12. 22 u. a.) ebenso verunreinigt werden können, wie die Menschen selbst. Daher giebt David die Versicherung, dafs diese Geräthe heilig, d. h. nicht durch Berührung eines Unreinen oder eines Cadavers unrein geworden seien, obwohl sie keinen Weg zu einer heiligen Handlung vorhatten; um wie viel mehr wird jetzt das Brot im Geräth heilig bleiben, eine Verunreinigung des Geräths verhütet werden, als sie wissen, dafs heiliges Brot sich in demselben befinde.

Demnach ist de Wette's Annahme, dafs לוֹ hier, wie oft, die Bedeutung von לֹא hat vorzuziehen, wenn auch gerade nicht nothwendig; כִּי אִם steht in der Regel nach einer Negation und drückt den Gegensatz aus, wie im vorangehenden v. 5 und gleich in dem nachfolgenden v. 7; vgl. Ps. 1, 2. 4 u. v. a. Dagegen drückt אַף כִּי oft eine Schlufsfolgerung von dem Gröfseren und Schwierigeren, welches zugegeben wird, auf das Geringere und Leichtere, welches um so eher zugegegeben werden müsse, vgl. die Beispiele in Ges. Lexic. (1883 S. 63). Daher schon aus diesem Grunde die im Lexicon daselbst gegebene Uebersetzung: „es kommt auch hinzu, dafs der *Tag* heilig wird durch das Werkzeug“ ?!, nicht gebilligt werden kann.

III.

I Sam. 23, 6 וַיְהִי בִּבְרֹחַ אֶבְיָתָר — אֶל־דָּוִד — אֵפוֹד יָרַד בְּיָדוֹ.

Die von Thenius vorgeschlagene Emendation, dafs zunächst וְהוּא עִם דָּוִד dem Texte hinzugefügt, dafs אפוד בידו nochmals vor dem präsumtiven והוא wiederholt, und dafs schliefslich אפוד ירד umgestellt werden solle, erscheint eben so gewaltsam als wenig befriedigend und setzt obendrein auch in der griechischen Uebersetzung eine Lücke voraus. Alles dieses erscheint unnöthig, wenn statt אל דוד gelesen wird את דוד; die Corruption des ת in ל ist leicht denkbar, und sind namentlich in phönizischer Schrift diese Buchstaben sehr ähnlich. Dafs die Verba des Gehens und Kommens (בּוֹא, יָרַד, קָדַם) durch Verbindung mit בְּ transitive Bedeutung erhalten, eine im Arabischen ganz gewöhnliche Construction, ist bekannt, so dafs nicht אֵפוֹד Subject ist, sondern der eben genannte Abjathar; der Nachsatz mit Perfectum, welcher dem Vordersatz mit ויהי folgt, kann nur die Gleichzeitigkeit in der Vergangenheit bezeichnen. Der Vers ist daher einfach zu übersetzen : Als (nämlich) Abjathar *mit* David nach Qeïla geflohen war, hatte er das Ephod mitgebracht. Der Ausdruck „flüchten" bezieht sich natürlich nur auf den Flüchtling Abjathar, welcher auch nach Qeïla, um unter dem Schutze David's zu bleiben, fliehen mufste. Dieser Zwischensatz wird in der Erzählung beigefügt, um zu erklären, wie David bei heranrückender Gefahr das Orakel befragen konnte; es wird aber natürlich vorausgesetzt, dafs Abjathar bereits früher zu David sich geflüchtet hatte, wie c. 22, 20 bereits erzählt worden war.

Marburg a. d. Lahn.

Julius Ley.

Saul's Königswahl und Verwerfung.

Von **Karl Budde.**

In den vor Kurzem begründeten „Königsberger Studien" Bd. I S. 25—59 hat Professor Cornill seine werthvollen Untersuchungen über die Bücher Samuelis (vgl. Luthardt's Zeitschrift etc. 1885 S. 113—141) fortgesetzt und zu Ende geführt. Meine eigenen Untersuchungen über diesen Gegenstand waren vor dem Erscheinen seines ersten Aufsatzes begonnen und in den Hauptergebnissen festgelegt, dann aber durch diesen wesentlich gefördert, und vor dem Erscheinen des zweiten Aufsatzes in allen Punkten abgeschlossen. Da sich das Ergebniſs in wesentlichen Stücken mit dem Cornill's berührt, in anderen davon abweicht und es meiner Meinung nach berichtigt, so halte ich den jetzigen Augenblick, wo Cornill's Arbeit fertig vorliegt, für den geeignetsten, um beide Arbeiten für die wichtigen Fragen, um die es sich hier handelt, durch ihre Gegenüberstellung nach Möglichkeit fruchtbar zu machen. Ich wähle dazu den Ausschnitt, von dem alle Quellenkritik bei den Büchern Samuelis ausgehen muſs, die Capitel 7—15 des ersten Buches, denen ich nur als Anhang das 28. Capitel desselben Buches zugeselle.

Ueber die Königswahl Saul's liegen zwei sehr verschiedene, wenn auch harmonistisch ausgeglichene Erzählungen vor. Der Kürze halber bezeichne ich im Folgenden nach dem Orte der Wahl oder Einsetzung die eine mit M (Miçpa), die andere mit G (Gilgal).

M. Als Samuel alt geworden, verlangt das Volk, unzufrieden mit der Verwaltung des Richteramtes durch seine Söhne, einen König nach dem Vorbild der Nachbarvölker. Samuel miſsbilligt dies, Jahwe erklärt es für Abfall, befiehlt aber Samuel dennoch dem Volke zu willfahren,

nachdem er es durch Vorhaltung des Königsrechtes gewarnt. Aller Warnung ungeachtet bleibt das Volk bei seinem Verlangen (c. 8). Da entbietet Samuel das Volk nach Miçpa; dort wird durch das Loos Saul zum Könige erwählt (c. 10, 17—24). In feierlicher Rede legt Samuel das Richteramt nieder, weist dem Volke die ganze Schwere der Verantwortung zu, verheifst aber zugleich Gottes Gnade, wenn das Volk ihm treu bleibt (c. 12).

G. Der Benjaminit Qisch schickt seinen Sohn Saul mit einem Knechte aus, seine Eselinnen zu suchen, die sich verlaufen haben. Nachdem sie vergeblich im Lande umhergeirrt, will Saul nach Hause zurück; der Knecht aber schlägt vor einen Versuch mit der Befragung des angesehenen Gottesmannes in der nahebei liegenden Stadt zu machen, hilft auch mit der zur Vergütung erforderlichen Münze aus. Sie fragen nach dem „Seher" (רֹאֶה) und werden zu ihm gewiesen: es ist kein anderer als Samuel. Dem hat Tags zuvor Jahwe geoffenbart, dafs morgen ein Benjaminit zu ihm kommen werde: „den sollst du zum Fürsten (נָגִיד) über mein Volk Israel salben, dafs er mein Volk aus der Hand der Philister errette; denn ich habe die Noth[1]) meines Volkes angesehen, weil sein Geschrei zu mir gekommen ist." Samuel erkennt in Saul den Verheifsenen, nimmt ihn sammt dem Knechte als geehrten Gast mit zu der angesetzten Opfermahlzeit auf „die Höhe" (הַבָּמָה) und beherbergt sie. Am andren Morgen schickt er den Knecht vorauf, salbt Saul[2]), theilt ihm mit, was er wissen will, und giebt ihm Zeichen für seine göttliche Berufung. Sind sie eingetroffen, so soll er unternehmen, was sich ihm darbiete, denn Gott sei mit ihm. Alles trifft ein, Saul aber verräth nichts von dem, was Samuel ihm verkündet hat (c. 9—10, 16). Etwa einen

[1]) עֳנִי vor עַמִּי nach LXX zu ergänzen.

[2]) c. 10, 1 nach LXX zu ergänzen.

Monat danach [1]) belagert Nachasch der Ammoniter Jabesch in Gilead, und jabeschitische Gesandte kommen über den Jordan, um schleunigste Hülfe zur Abwendung einer schimpflichen Uebergabe zu erbitten. Als sie nach Gibea Saul's kommen, finden sie nichts als Thränen; aber Saul, der eben vom Felde heimtreibt, wird vom Geiste Gottes ergriffen, bietet die Israeliten auf und entsetzt Jabesch. Den Retter aus der Noth erhebt das Volk zu Gilgal unter festlichen Opfern zum König (c. 11).

Irrthümlich geben fast Alle, die diese Erzählung ausscheiden, Rama als Sitz des „Sehers“ Samuel (so z. B. Wellh., Stade, Kuenen, Cornill); der Ort ist auffallender Weise nirgends benannt, es heiſst überall nur „diese Stadt“, „die Stadt.“ Daraus muſs geschlossen werden, daſs der Name weggelassen ist, wahrscheinlich gerade weil es *nicht* Rama war, wo der „Richter“ Samuel nach 7, 17. 8, 4. 15, 34. 16, 13. 19, 18—23. 25, 1. 28, 3 wohnte [2]). Ebenso fehlt in c. 9 die Aussage, daſs „der Gottesmann, der Seher“ Samuel heiſse; in v. 14 tritt dieser plötzlich auf, und nicht nur Saul, der ihn nicht kennt, sondern auch der Leser, dem Samuel wohlbekannt ist, muſs erst erfahren, daſs er der gesuchte Seher ist. Eine Bemerkung, die ihn einführte, wird mit der über den Ort weggefallen sein und muſste es wohl, weil sie ihn als bisher unbekannt wird behandelt haben. — In M. fehlt wahrscheinlich vor c. 12 die Handlung der Salbung Saul's (vgl. 12, 3 ff. „der Gesalbte

[1]) Lies 10, 27 b nach LXX וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ statt וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ als Anfang von c. 11, 1; Klostermann בִּימֵי הֶחָרִישׁ „in der Pflügezeit“, ebenso zu c. 11, vgl. dort v. 5.

[2]) Klostermann (Comm. z. St.) verlegt den Ort ganz willkürlich in den simeonitischen Süden und nimmt, was nach der Aussage des Knechtes unmöglich ist, an, daſs beide den Ort selbst nicht gekannt hätten. Herrmann (Proleg. z. Gesch. Saul's, Leipz. Dissert. 1886) tritt S. 36 entschieden für Rama ein, aber ohne Begründung. — Beachtenswerth ist die oben aufgeführte Reihe von Stellen; jede nähere Betrachtung wird zeigen, daſs sie sämmtlich späteren Schichten angehören.

Jahwe's"), weil sie eben nach G. schon c. 10, 1 vollzogen ist. Dadurch fehlt jetzt hinter 10, 24 jede thatsächliche Vollstreckung der Königswahl. Aehnlich schon Cornill a. a. O. S. 128 f.

Aufser diesen Kleinigkeiten sind die beiden Erzählungen vollständig, jede für sich vollkommen durchsichtig und sinnvoll, jede der andren von Punkt zu Punkt widersprechend. In M. ist Samuel *der Richter Israels*, der das Volk in Jahwe's Namen regiert, und dessen Händen man die Herrschaft entwinden mufs, die man dem König übertragen will; in G. ist er *der Priester und Seher einer Landstadt*, dem Jahwe einmal statt alltäglicher Angelegenheiten grofse Dinge offenbart. In M. hält er die Leitung in Händen, bis der König die Zügel selbst ergriffen hat, in G. überläfst er nach Vollziehung seines Auftrags die Entwicklung der Dinge dem „Zufall", d. h. der Leitung Gottes und der Wirkung seines Geistes in Saul. In M. geht alles nach staatlicher Regel und Ordnung zu, in G. sehr tumultuarisch, wie es gerade will oder mag. In M. ist *die äufsere Lage Israels günstig*; nicht gegen Feindesnoth, sondern wegen häuslicher Scherereien und aus leidiger Nachahmungssucht, aus purem Uebermuth will *das Volk* einen König haben statt Jahwe's und seines Stellvertreters. Es erbittet sich nichts geringeres als sein Gericht. In G. leidet das Volk unter der *Philisternoth*, seine Initiative beschränkt sich auf sein Schmerzens- und Hülfeschreien, *Jahwe* nimmt sich seiner an und sendet ihm aus seiner Gnade in dem Könige seinen Helfer (9, 16). Liest man die Erzählungen zusammen, wie sie vorliegen, so sind jedesmal die Bestandtheile der andren überflüssig und darum störend. Ist Saul durch besondere Offenbarung dem Samuel, von dem sich ja das Volk den König erbeten hat, bezeichnet, so braucht er nicht erst durch das Loos gefunden zu werden und umgekehrt. Wenn Saul in öffentlicher Volksversammlung zum König erkoren werden soll, so braucht er nicht (vgl.

10, 7) die Gelegenheit beim Schopf zu nehmen, wie c. 11 sie bietet, um zur Berufung auch die Anerkennung zu erhalten, und ist er der König, so brauchen die Gesandten von Jabesch nicht „in das ganze Gebiet von Israel“ ausgesandt zu werden (11, 3), da er ja der gewiesene Helfer ist. War er zu Miçpa zum König gemacht, warum dann noch in 11, 15 zu Gilgal? Diese Schwierigkeiten sollen in dem vorliegenden Texte harmonistisch ausgeglichen sein und zwar durch die Verse 10, 25—27 und 11, 12—14[1]). V. 25—26a stellt den status quo ante her und bringt vor allem Saul wieder in seine Heimath nach Gibea, wo er in c. 11 ist; v. 26b. 27a erklären, warum man ihm in c. 11 den König so gar nicht anmerkt — nur die Wackeren, deren Herz Gott getroffen, begleiten ihn, die nichtsnutzigen Leute aber sagen: „Was soll uns der helfen?“, verachten ihn und bringen ihm kein Huldigungsgeschenk. Gegen sie richtet sich nach dem Entsatze von Jabesch der Zorn des Volkes, und nur Saul's Grofsmuth errettet sie vom Tode; Samuel aber fordert [um keinen Zweifel fernerhin aufkommen zu lassen] das Volk auf, *das Königthum* zu Gilgal *zu erneuern* (11, 12—14). Es folgt die Einsetzung zum König aus G. v. 15, und Samuel's Abdankungsrede aus M. mufs nun in Gilgal gehalten sein (c. 12).

Diese Verse aber genügen nicht. Die wackeren Leute, die mit Saul gegangen (10, 27), die jedem Könige nöthige Leibwache (vgl. Richt. 9, 4, auch Sam. I, 13, 1 f.), finden sich in c. 11 nicht bei ihm: durch Drohung mufs Saul aus ganz Israel sein Heer zusammenbringen. Und sind der Gegner Saul's nach 10, 27 so viele gewesen, dafs er in c. 11 als reiner Privatmann erscheint, wie kann man sie in 11, 12 mit dem Tode bedrohen; bildeten sie aber

[1]) Das ואחר שמואל in 11, 7 ist ebenfalls Zusatz und beruht vielleicht erst auf v. 12 ff.

blofs eine verächtliche Minderheit, wie bedürfte es dann einer Erneuerung der Königswürde?

Wie mit c. 11 und dadurch mit G., so stehen jene Verse auch mit c. 8. 10, 17 ff. 12, also mit M., in Widerspruch. Das Königsrecht (מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה), das Samuel nach 10, 25 dem Volke vorträgt, codificirt und an geheiligter Stätte niederlegt, kann doch nichts anderes sein, als das Königsrecht (מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ), das er auf Jahwe's Geheifs (8, 9 ff.) dem Volke vorgehalten hat. Das ist aber dort kein Staatsgrundgesetz, auf gegenseitigem Vertrag beruhend, wie es hier erscheint, sondern einfach das Verfahren, das der König sich ungefragt und unverbrieft herausnimmt, weil er die Gewalt hat, es ihm so beliebt, und die Staatsraison es fordert. So ist 10, 25 nur aus Mifsverständnifs von 8, 9 ff. zu erklären. Ferner hat *Samuel* das Volk nicht mehr zu entlassen, wenn Saul König ist, und Saul's Mifsachtung widerspricht 10, 24 b, wo *das ganze Volk* ihn als König anerkennt. Auch die Amtsniederlegung Samuel's in c. 12 kommt sehr verspätet. Damit wird die Meinung Wellhausen's, Stade's, Kuenen's hinfällig, dafs M. von G. abhänge und dessen Darstellung nur ergänze; M. ist vielmehr selbständig und nur durch jene Klammern mit G. verbunden.

Die Selbständigkeit der Erzählung M. zuerst behauptet zu haben, wird das Verdienst Cornill's bleiben; aber die so höchst einfache Art ihrer Verbindung durch jene zwei Klammern hat er nicht gesehen. Er meint (a. a. O. S. 118 ff.) 10, 26 b. 27 aα. 11, 12. 13 als quellenhaft festhalten zu können, indem er 10, 26 b. 27 aα hinter 11, 7 als an ihrer ursprünglichen Stelle einsetzt. Aber welch künstlicher und gewaltsamer Hülfsannahmen bedarf er dazu. An jeder Stelle mufs er etwas streichen: 10, 25 und 11, 14 von den beiden geretteten Klammern, und an der ursprünglichen Stelle in 11, 7 den Schlufs כאיש אחד [? ויצאו], und in 11, 12 ein אל־שאול statt אל־שמואל lesen. Für die Streichung von 10,

26a. 27aβ giebt er gar keine Begründung; aber möchte 26a auch als Klammer für die neue Stelle anzusehen sein, so ist das ויבזהו ולא הביאו לו מנחה in v. 27 sicher kein Zusatz, und es reicht aus, den Versuch zu vereiteln. Denn um Achtung und Huldigungsgeschenke handelt es sich in 11, 7 durchaus nicht. Wenn Herrmann, der hier überall mit Corn. geht (11, 7b streicht er ganz), den Satz ebendeshalb für Zusatz erklärt, so ist das ein Zirkelschlufs. Das Motiv von 11, 13, um dessentwillen Cornill unter Verweis auf 14, 44 f. die Verse meint für G. festhalten zu müssen, liegt sehr nahe und findet sich noch ähnlicher auch Sam. II, 19, 23. Es bleibt also dabei, dafs einfach 10, 25—27 und 11, 12—14 als Klammern zu erentfnen sind.

Die Selbständigkeit der Erzählung M. wäre gewifs niemals von der ersten Ausscheidung an verkannt worden [1]), wenn die Bestimmung ihrer Quelle, die gleichzeitig damit vollzogen wurde, nicht die Voraussetzung der blofsen „Ergänzung" recht eigentlich bedingt hätte. Aber diese Bestimmung ist unrichtig, und damit trifft auch jene Voraussetzung nicht zu. Für die folgende Untersuchung werde ich nur noch das den besprochenen Abschnitten nächstvorhergehende Stück c. 7, 2 ff. heranziehen, den ferneren Anschlufs nach rückwärts lasse ich hier auf sich beruhen. Das Stück schliefst sich, wie Alle übereinstimmend urtheilen, mit allen Merkmalen nicht an G., sondern an M. an. Samuel ist Führer und Vertreter des gesammten Volkes. Durch eine Rede, ähnlich wie in c. 8 und 12, nur kürzer, bringt er das Volk zu sittlich-religiösen Entschlüssen, legt Fürbitte bei Gott ein und führt es dann zu einem grofsen Siege über die Philister, der die alten Grenzen Israels herstellt und den Frieden für Samuel's Lebenszeit sichert. Zu Rama richtet Samuel das Volk Israel und macht von dort jährlich die Runde

---

[1]) Die hier gegebene Lösung hatte ich bereits gefunden, als Cornill's Arbeit im Druck erschien und mir bekannt wurde.

über Bethel, Gilgal, Miçpa. Das ist der Samuel, das die Lage des Volkes, die in c. 8 vorausgesetzt werden.

Was wir also hier M. nennen, die Abschnitte c. *7. 8. 10*, 17 ff. *12* bezeichnen Wellhausen und Kuenen als nachdeuteronomisch, d. i. deuteronomistisch, insbesondere der letztere als späte Erzeugnisse dieser Schule, aus dem Exil oder erst nach demselben (O², I, S. 376—78). Der wichtigste sachliche Grund dafür ist ihnen die schroffe Verwerfung des Königthums in c. 8 und 10, 17 ff. 12, die entschieden über das Königsgesetz Deut. 17, 14 ff. hinab weise. Cornill glaubt dies störende Motiv durch Annahme von Interpolationen in c. 8, 4 ff. und 10, 17 ff. beseitigen zu können[1]). Den Grundstock der Stücke c. 8, 4—22 und 10, 19—24 weist er dann nebst c. 1—7, 1 und c. 15 der hexateuchischen Quelle E zu. Erweiterungen und Ueberarbeitungen sieht er in c. 7, 2—8, 3. c. 12 und den angeführten Ausscheidungen; doch sind ihm auch diese noch vordeuteronomisch, weil Jeremia 15, 1 auf die Fürbitte Samuel's für das Volk hinweist, von der nur c. 7 und 12 berichten. Dieser letzte Punkt wird als höchst beachtenswerth festzuhalten sein. — Was nun die vollzogenen Ausscheidungen betrifft, so lehrt ein Blick in den Text, dafs Cornill auch hier sehr künstlich und gewaltsam zugleich verfährt. Unter seinen Gründen ist nur *ein* winziges sprachliches Moment, das כאשר אמרו in *8*, 6, wie er es auffafst, für כי א'; aber wenn man richtig übersetzt: „Dem Samuel aber gefiel das Ding nicht, *wie* [als] sie sprachen etc.“, so ist die Wendung ganz unanfechtbar.

---

[1]) Cornill scheidet aus: c. *8*, 5 von הנה bis עתה, v. 6 bis שמואל, v. 7 von שמע an, v. 8 ganz und das erste Wort von v. 9; sodann *10*, 17 f. und v. 19 bis ועתה: die genannten Worte immer eingeschlossen. Vor den Rest von *8*, 6 mufs er ein וַיְהִי einschieben. Herrmann weist diese Ausscheidung ab; Gotthold (De fontt. et auctor. historiae Sauli, Diss. Gotting. 1871, eine veraltete Arbeit) sah vielmehr in 8, 3c. 5c. 9b deuteron. Einschübe.

Die übrigen Gründe bewegen sich füglich in einem Zirkel, da sie auf die Uebereinstimmung mit c. 7, 2—8. 3 und c. 12 hinauslaufen, deren Abstammung aus einer andren Quelle doch mit keinen andren Gründen bewiesen werden kann und von Cornill bewiesen ist, als die Interpolation von 8, 4 ff. und 10, 17 ff. selbst. Alles beruht hier auf dem sachlichen Moment der grundsätzlichen Verwerfung des Königthums, und vielleicht könnte man Cornill zustimmen, wenn der Rest der beiden Abschnitte diesem Moment entschieden widerspräche. Aber so sehr er sich bemüht, die gutartige, rein sachliche Natur des „Königsrechtes" nachzuweisen (S. 127 f.): die Mifsbilligung des Königthums durch Samuel und die Verstockung des Volkes (vgl. dafür besonders 8, 19 f.) bleibt doch in 8, 11—20 in ihrer vollen Schärfe erhalten, so dafs mit der Ausscheidung gar nichts erreicht wird [1]). Auch darin behalten W. und K. Recht, dafs c. 7 und 12 sich in Stil und Eigenart von den übrigen Stücken durchaus nicht trennen lassen. — Dagegen ist es Cornill meines Erachtens gelungen, die Quelle von M. richtig zu bestimmen, und ich glaube seine Gründe dafür noch erheblich verstärken zu können; aber keine andren Bestandtheile legen dafür so lautes Zeugnifs ab, wie die von ihm verworfenen cc. 7 und 12.

Zunächst der sprachliche Nachweis. Für E sprechen folgende Wendungen: 7, 3 (4) הָסִירוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר, vgl. Gen. 35, 2. 4. Jos. 24, 14. 23 (20). Richt. 10, 16; הָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל־יהוה vgl. Jos. 24, 23 dasselbe mit הַטּוּ, vgl. auch den ganzen Vers mit Jos. 24, 14. 23; zu v. 3. 4 vgl. auch Richt. 2, 13. In v. 5, ebenso 12, 19. 23 (vgl. 7, 8 f.) das

---

[1]) Einige nebensächliche Bedenken Cornill's treffen nur die Wahrscheinlichkeit des geschilderten Hergangs an sich und gelten kaum minder nach der Ausscheidung. Erwähnt sei, dafs Cornill an der Heimsendung der Aeltesten aus Rama und der Einberufung einer neuen Volksversammlung nach Miçpa Anstofs nimmt. Mich dünkt vielmehr, dafs man ohne das Samuel's und der Aeltesten Vorgehen in einer so wichtigen Sache geradezu tumultuarisch nennen müfste.

הִתְפַּלֵּל אֶל־יהוה בְּעַד פל', dazu ist weniger mit Cornill Ex. 32, 11 f. 32. Num. 14, 13 f. zu vergleichen, wo derselben Sache das gleiche Wort fehlt, als Gen. 20, 7. 17. Num. 11, 2. 21, 7, die einzigen Stellen, wo dieses vorkommt, alle bei E. In v. 6, ebenso 12, 10, ist das Bekenntniſs des Volkes חָטָאנוּ, dort mit folgendem 'כִּי וגו, sicheres Zeichen für E, sonst nur noch Num. 14, 40. 21, 7. Jud. 10, 10. 15, auch die Umgebung ist an diesen Stellen zu vergleichen. In v. 12 der Stein, der aufgerichtet wird, vgl. Jos. 24, 26, sicher als Maççebe, vgl. Gen. 28, 18. 22. 31, 45 ff. 35, 20 bei E; möglich, daſs hier und in Jos. 24 der Namen Maççeba gestrichen oder verwischt ist, jedenfalls ist diese Aufrichtung bei D und seinen Nachfolgern undenkbar. In v. 14 הָאֱמֹרִי für die nichtisraelitischen Bewohner Kanaan's.

In c. 8 ist weniger an Einzelheiten hervorzuheben. עָשָׂה מַעֲשִׂים im sittlichen Sinne v. 8 wie Gen. 20, 9, vgl. Num. 16, 28; zu v. 8 überhaupt vgl. Jos. 24, 16; אֱלֹהִים אֲחֵרִים findet sich so oft in Stücken, deren Grundstock aus E stammt (Ex. 20, 3. 23, 13. Jos. 24, 2. 16. Jud. 10, 13), daſs man es entweder auch E zusprechen muſs oder doch aus diesem Pfropfreis mit Wahrscheinlichkeit auf den Stamm E schlieſsen darf; zu v. 12 vgl. Ex. 18, 21. 25; סָרִים v. 15 im Hexateuch nur bei E Gen. 37, 36. [39, 1 redactioneller Einschub nach E] 40, 2. 7; zu 18a vgl. Jos. 24, 22.

In 10, 17 ff. vgl. v. 18 mit Richt. 6, 8 f. aus E[1]). Das וְעַתָּה mit folgender Aufforderung v. 19. 12, 7. 10 ist bei E besonders beliebt, vgl. nur Jos. 24, 14. 23, bei Dst

---

[1]) Diese Ableitung von Richt. 6, 7—10 ist neu und bedarf kurzer Begründung. Vgl. *zu 7a*: Jos. 24, 7; *zu 7b* : Gen. 21, 21. 25 u. s. w., Dst nur einmal, Jos. 14, 6; *zu 8b* : Jos. 24, 23. 17. 5 f. 17; *zu 9a* : Ex. 3, 9. Jos. 24, 10; *zu 9b* : Jos. 24, 18. 12; *zu 10* : Jos. 24, 17 f. 14. 15. 24. Was Stade zu Richt. 10 bewiesen hat, daſs Rd die Grundzüge seiner Pragmatik im Richterbuche von E übernommen habe, wird hierdurch bestätigt und ergänzt. Diese Pragmatik aber schlieſst die Verwerfung, weil die Entbehrlichkeit des Königthums in sich.

selten. Ebendas. הִתְיַצֵּב hintreten, herzutreten, zu bestimmtem Zweck, in bestimmter Erwartung v. 19. 23. 12, 7. 16 gehört fast nur JE, vorwiegend E, vgl. Ex. 2, 4. 19, 17. Num. (11, 16). (22, 22). 23, 3. 15. Deut. 31, 14. Jos. 24, 1, aufserdem in den alten Geschichtsbüchern nur noch Ex. 8, 16. 9, 13. 14, 13. 34, 5. Sam. II, 18, 30. 23, 12, worunter sicherlich noch Stellen aus E oder seiner directen Nachfolge. Bei D und Nachfolgern heifst das Wort nur „standhalten“ gegen einen Angriff, Deut. 7, 24. 9, 2. 11, 25. Jos. 1, 5. Für die ganze Loosscene bei der Wahl hat Cornill mit Recht auf die Achan-Geschichte Jos. 7 aus E verwiesen, die allein in allen Stücken damit übereinstimmt.

In c. 12 vgl. zu v. 2 Gen. 48, 15. Das עֵד יהוה בָּכֶם in v. 5, nach LXX auch v. 6 zu lesen, und darauf das Eingeständnifs mit עֵד findet seine genaue Parallele nur Jos. 24, 22, daneben Ruth 4, 9—11; ähnlich, ohne das Eingeständnifs, mit עֵדָה Jos. 24, 27 und wiederum bei E Gen. 31, 44 ff. Sonst ist solche Anrufung zum Zeugen sehr selten (Rj Deut. 31, 19 ff., spät Jos. 22, 27 ff., sonst prophetisch); niemals bei D u. s. w. Die Anrufung der Sendung des Mose und Aaron v. 8 und v. 6 findet ihres Gleichen in den Geschichtsbüchern nur in Jos. 24, 5, überhaupt mufs zu v. 6 und 8 Jos. 24, 4—6. 17 im ganzen Umfang verglichen werden. Zu 14 $a\alpha$ vgl. Jos. 24, 14. 24. Zu dem Ausdruck in v. 16 vgl. statt Deut. 1, 30. 4, 34. 29, 1 vielmehr Ex. 18, 14. 17. 22 bei E, für לְעֵינֵי כל׳ Ex. 7, 20; zu רָעַתְכֶם v. 17, כָּל־הָרָעָה v. 20 vgl. Gen. 50, 15 bei E, dasselbe nie bei D; שֵׁם י״י הַגָּדוֹל v. 22 nur noch Jos. 7, 9; ebendort בַּעֲבוּר, nie bei D, bei E z. B. Gen. 21, 30; חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא v. 23 vgl. Jos. 24, 16, חל׳ überhaupt nie bei D; zu 24 a vgl. Jos. 24, 14 a. Dazu kommen noch die oben angeführten wichtigen Wendungen חָטָאנוּ וגו׳ in v. 10, הִתְיַצְּבוּ v. 7. 16, הִתְפַּלֵּל וגו׳ 19. 23[1]).

---

[1]) Die Berührungen mit Jos. 24 sind zum grofsen Theil schon von

Gegen alle diese Zeugnisse halten die von Kuenen (O[2] I S. 377 f.) für D beigebrachten Wendungen um so weniger Stand, als sie zumeist gleichzeitig E angehören oder nicht genau übereinstimmen. בְּכָל־לְבַבְכֶם 7, 3. 12, 20. 24 findet sich im Deut. an allen Stellen (9), dazu auch Jos. 22, 5. 23, 14 und, was sehr wichtig, auch in der deuteronomistischen Stelle Kön. I, 2, 4, ähnlich Sam. I, 2, 35, nur mit folgenden וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם, eine solcher Einstimmigkeit gegenüber sehr bemerkenswerthe Abweichung; das לְבַדּוֹ in 7, 3. 4 findet sich nicht Deut. 6, 13. 10, 20. 13, 4, ähnlich ist bei D etc. nur אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ Deut. 4, 35, ganz gleich nur Ex. 22, 19, wahrscheinlich E, dem Sinne und dem sonstigen Ausdruck nach aber am ersten zu vergleichen Jos. 24, 14 f. Zu dem חָטָאנוּ 7, 6. 12, 10 führt K. Deut. 1, 41 an, aber diese Stelle beweist für E als *Citat* von Num. 14, 40; die andere Stelle Richt. 10, 10 [nebst 15] stammt aus E, die übrigen vgl. oben. Dem הָעֵד תָּעִיד בָּהֶם 8, 9 sind die angeführten Stellen Deut. 30, 19. 31, 28 wenig ähnlich, mehr schon 8, 19, am besten aber Stellen aus JE wie Gen. 43, 3. Ex. 19, 21. 23. Zu 10, 18 habe ich selbst oben Richt. 6, 8 f. verglichen, weil vielmehr aus E, wie die dort angeführten Parallelen beweisen, insbesondere vgl. zu הַלֹּחֲצִים wie Richt. 2, 18 bei Dst auch Ex. 3, 9 bei E.

Entscheidend ist vor allem das Verhältnifs von 8, 5b. 19 f. 10, 19a. 24a zu dem Königsgesetz Deut. 17, 14 ff. Die Uebereinstimmung ist sehr grofs : die Ausdrücke אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ י״י, כְּכָל־הַגּוֹיִם, שִׂים מֶלֶךְ עַל stellen unmittelbaren Zusammenhang aufser Zweifel. Nach Wellh. und Kuenen

---

Graf (Gesch. Büch. S. 98) und Schrader (de W.[8] S. 342 f.) bemerkt; der letztere weist die Stücke deshalb J zu. Nur solche Berührungen sind angeführt, die nach den genauen Untersuchungen Kuenen's und besonders Dillmann's dem eloh. Grundstock des Stückes, nicht der deuteron. Ueberarbeitung zufallen.

ist M. abhängig von D. Aber wo anders wird D gegenüber so geurtheilt? Wenn D spricht wie hier: „Wenn du in das Land kommen wirst etc. und du wirst sagen: „*Ich will einen König über mich einsetzen wie alle Völker* um mich her“, so sollst du *über dich zum König einsetzen, welchen Jahwe* dein Gott *erwählen wird* etc. etc.“ — herrscht nicht allgemeine Uebereinstimmung, dafs der Deuteronomiker dann auf Thatsachen zurückblickt, die hinter ihm liegen, die wirklich nach seiner Meinung so und nicht anders sich ereignet haben, wie bei der Anspielung auf das Centralheiligthum zu Jerusalem u. s. w.? Und wie dort der Name Jerusalem, so ist hier der Name Samuel natürlich ausgeblieben und damit aus dem sehr passenden „Setze *du* einen König *über uns* ein!“ ein sehr sonderbares „*du* sollst einen König *über dich* einsetzen“ geworden. Dafs die ganze Erzählung M. benutzt ist, liegt auf der Hand, und dadurch wird wiederum ein Wahrscheinlichkeitsgrund für E als Quelle von M. gewonnen. Aus der milderen Beurtheilung des Königthums bei D spricht nur der Judäer gegenüber dem Nordisraeliten, nicht das frühere Zeitalter.

Wo bleiben ferner in den Reden die „Satzungen und Rechte und Gebote und Gesetze Jahwe's, die Thora Mose's“? Und die eigenthümlichen Riten in 7, 6 ff. sind allerdings noch nicht die des Priestercodex (Wellh.); aber sie erklären sich doch auch leichter bei E als bei D, und das Fasten auch aufser der Trauer hat an c. 14, 24 f. ein genügend altes Vorbild. Endlich sind Neuschöpfungen von Thatsachen, nicht blofs Reden, von solchem Umfang bei der deuteronomistischen Redaction ganz ohne Beispiel, vor allem, wenn es sich um eine selbständige Darstellung handelt, was hier zweifellos der Fall ist.

Nur bei der Ableitung von E findet die starke Mifsbilligung des Königthums ihre Erklärung. Sie stammt aus dem Nordreich und stützt sich auf den Propheten Hosea,

auf den Wellhausen (Bl.[4] S. 213) richtig hinweist, ohne diesem Fingerzeig zu folgen. Hervorzuheben sind besonders die Stellen 8, 3 ff. 10, 3. 13, 10 f. Zugleich erweist sich Hosea als die Quelle für manche Wendungen von M., auch solche, die man sonst von D herleiten könnte. Zu שׁוּב אֶל־יהוה 7, 3 vgl. Hos. 7, 7; zu מָאַס אֶת־יהוה 8, 7 vgl. 4, 6. 9, 17; zu עָשַׁקְתִּי וְרַצּוֹתִי 12, 3 f. vgl. statt Deut. 28, 33 Hos. 5, 11; zu שָׁכַח אֶת־י״י 12, 9 statt Richt. 3, 7 Hos. 2, 15. 8, 14. 13, 6; zu רָעָה, רָעַתְכֶם Uebelthat 12, 17. 20 Hos. 7, 2. 9, 15. 10, 15; zu dem הוֹאִיל י״י לַעֲשׂוֹת אֶתְכֶם לוֹ לְעָם 12, 22 die Ausführung bei Hosea, die in 2, 25 gipfelt. Endlich ist der prophetische Ton der Rede im allgemeinen, besonders in c. 12, aus solcher Anlehnung leicht zu erklären.

Noch ein Grund für sehr späte Abfassung der capp. 7. 8. 10, 17 ff. 12[1]) wird abzuwehren sein, der seit Wellhausen (vgl. Prolegg.[2] S. 268) geltend gemacht wird, das benjaminitische Miçpa als Versammlungsort für Gesammtisrael. Es findet sich neben unsren Capiteln in einer Quelle von Richt. 20. 21 ebenso, und Wellh. vermuthet, daſs es in beiden Erzählungen zu dieser Rolle gelangt sei erst auf Grund der geschichtlichen Bedeutung, die es laut Jer. 40 ff. nach der Zerstörung Jerusalems erlangt habe. Eine Möglichkeit, die erst Werth erhält, wenn ihr andre, entscheidende Gründe zur Seite stehen; ist das nicht der Fall wie hier, so bleibt eine andre Auffassung wahrscheinlicher. Von manchem früher bedeutsamen Ort und Heiligthum erfahren wir in unsren lückenhaften Geschichtsdarstellungen nur gelegentlich, und andre wird es gegeben haben, von denen wir nichts wissen. Daſs Miçpa nach der Zerstörung Jerusalems zum Sitze Gedalja's er-

---

[1]) Cornill führt diesen Umstand besonders für die Ausscheidung von 10, 17. 18 an. Thatsächlich findet sich ja Miçpa nur in c. 7 und 10, 17, nicht in c. 8, und in c. 12 nur durch Anschluſs an 10, 24.

wählt wurde, hat es gewiſs seiner verhältniſsmäſsigen Bedeutung zu danken, und bezeichnet das heutige Nebi Samwîl seine Lage, wie höchst wahrscheinlich, so muſs es eine sehr alte Stadt sein. Auch daſs wir in der ganzen Richter- und Königszeit sonst nichts von dem Orte hörten, bedarf doch der Berichtigung aus Kön. I, 15, 22, seiner Befestigung durch König Asa zugleich mit Gebaʿ. Daſs in Richt. 19—21 gerade die Schicht, in welcher Miçpa als Versammlungsort vorkommt, in ältere, vermuthlich vorexilische Zeit hinaufreicht, ist hier nicht der Ort zu zeigen.

Müssen wir so die Erzählung von M. nicht von einem Deuteronomisten, sondern von E ableiten, so bleibt doch jene Bestimmung richtig, wenn sie nur auf das gebührende Maſs beschränkt wird. Deuteronomistisch *überarbeitet* sind bekanntlich die vorhergehenden und gewisse nachfolgende Capitel des Samuelbuches, und nirgends ist nach dem Beispiel des Hexateuchs und des Richterbuches eine solche Ueberarbeitung sicherer zu finden, als in pragmatischen Auseinandersetzungen, wie sie in M. vorliegen. Sicher deuteronomistisch ist hier wie vorher die chronologische Notiz in 7, 2: ויהיו עשרים שנה. Denn man sagt entweder „es verging eine lange Zeit“ und läſst dann die Dauer unbestimmt oder „es dauerte 20 Jahre“, nicht beides [1]).

So mag in c. 7 auch andres von Rd hinzugefügt oder verändert sein, wenn auch das Meiste, was man für D hält, von E stammt oder doch ebenso gut von ihm stammen kann. Denn der Sprachgebrauch von D hat so viel aus dem von E übernommen, daſs es neben dem sicher Elohistischen, was hier reichlich vorhanden ist, ein Grenzgebiet giebt, auf dem die Entscheidung schwer fällt. Rd glaube ich am ersten zu erkennen in v. 13 und in dem

---

[1]) Klostermann sucht dem durch Annahme von Lücken auszuweichen und stellt einen sehr engen Zusammenhang mit dem vorigen her; seiner Kühnheit vermag ich auch hier nicht zu folgen.

Richten Samuel's in v. 15. Ursprünglich, so in v. 6 und 16, heifst allerdings שָׁפַט hier etwas ganz andres als im Richterbuch; doch mag die stereotype Bezeichnung bei Rd davon entlehnt sein. Das eben Gesagte gilt auch von c. 8 und 10, 17 ff.; deutlich nachweisbar aber ist die Ueberarbeitung wieder in c. 12. Dort enthalten die Verse 9 ff. eine Reihe von deuteron. Ausdrücken (מָכַר בְּיַד פ' v. 9, אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב v. 11, מָרָה אֶת־פִּי י"י 14 f.; für andre ist die Grenze nicht so sicher zu ziehen): aber dieser Abschnitt geht auch, wie Wellh. richtig bemerkt, „bis zum Widerspruch mit sich selber" in der Berücksichtigung der Erzählung G., wenn in v. 12 der Kriegszug des Nachasch (c. 11) zum Motiv der Bitte um einen König gemacht wird. Dieser Lapsus schlimmster Art kann um so weniger dem Verf. zugeschrieben werden, da er nicht allein steht: oder ist es denkbar, dafs Samuel spricht: „Und Jahwe sandte den Jerubaʿal und den Bedan (nach LXX und Syr. Baraq) und den Jephtah *und den Samuel*"[1]) (v. 11)? Nicht M. selbst ist also von G. abhängig, sondern nur der Ueberarbeiter blickt darauf zurück. Auch hier ist schwer zu sagen, wieweit sich die Ueberarbeitung im einzelnen erstreckt: der Rückblick selbst von v. 8 an ist durchaus nach der Art von E (vgl. Jos. 24); wäre er rein erhalten, so liefse sich danach E's Antheil am Richterbuche annähernd bestimmen[2]).

Vielleicht ist auch aus 7, 12 ein störender Eintrag zu entfernen. Samuel benennt die Stätte seines Sieges Ebenhaezer nach dem aufgerichteten Steine; der Name aber bestand schon vorher und bezeichnet in c. 4 vielmehr die Stätte der beiden Niederlagen Israels (4, 1. 5, 1). Nun

---

[1]) Klost. setzt שִׁמְשׁוֹן für שְׁמוּאֵל ein nach LXX Luc. und Syr., was doch wohl Verbesserung ist.

[2]) Für c. 7 und 12 nimmt auch Schrader eine deut. Ueberarbeitung an: er scheidet dafür aus Theile von 7, 3. 4. 12, 7—16. 20b. 21. 22. 23b. 24b. 25. Gotthold c. 12 ebenso, nur ohne 22, dazu 6b.

ist die Schlacht in c. 7 dicht bei Miçpa (etwa eine Meile nordwestlich von Jerusalem) geschlagen. Soweit im Binnenlande dürfen wir die Philister in 4, 1 noch nicht suchen. Schon Wellh. hat für עַד הֵנָּה עֲזָרָנוּ י״י schön vermuthet: עֵד יְהִי כִּי עז׳ (vgl. Jos. 24, 26 f. und hier c. 12, 5). Daraus wird der Name erst vom Ueberarbeiter gezogen sein. Der Widerspruch zwischen dem jetzigen Texte und c. 4, 1. 5, 1 ist gewiſs nicht so bedenklich wie der zwischen 12, 12 und c. 8, man darf ihn daher diesem Ueberarbeiter zutrauen. Ueberarbeitung der Stelle, und zwar im deuteronomistischen Geiste, ist schon darum hier wie an ähnlichen Stellen höchst wahrscheinlich, weil die Bezeichnung des Steines als Maççebe fehlt. Was dadurch verloren ging, könnte durch den bedeutungsvollen Namen ersetzt sein. Nöthig wird diese Annahme, wenn man mit Cornill jene Capitel aus derselben Quelle E herleitet, worüber hier nicht zu handeln ist.

Ueber die redactionelle Verknüpfung von M. und G. ist oben das Wichtigste gesagt; hier nur noch einige Nachträge. Für einen redactionellen Eintrag aus M. in G. halte ich in 9, 2 das „von der Schulter aufwärts höher als alles Volk“ (vgl. 10, 23); nach dem „es war unter den Kindern Israel kein schönerer als er“ kommt es ungeschickt nachgehinkt, und das כל־העם paſst nur auf die anwesende Versammlung. Dasselbe gilt wohl von את־דבר המלוכה 10, 16 (oder 16 b ganz, so Herrm.), da das Wort sonst hier nur in den Zusätzen 10, 25. 11, 14 vorkommt. —

Und nun einen Schritt über die Königswahl Saul's hinaus. Daſs die herrlichen Capitel 13 und 14 die Fortsetzung von G. in c. 11 bilden, wird von Niemand, der diese Quellen unterscheidet, bestritten; ob 13, 2 sich unmittelbar an 11, 25 anschlieſsen läſst, mag dahingestellt bleiben, viel braucht dazwischen nicht zu fehlen.

Dagegen ist es klar, daſs c. 15 diesen Zusammenhang nicht fortsetzt. Es erzählt von dem Kriege Saul's gegen

die Amalekiter, dessen in der Schlufsübersicht c. 14, 48 bereits kurz Erwähnung gethan ist. Mufs das Capitel schon deshalb einer andren Quelle zugewiesen werden, so ergiebt sich die Zugehörigkeit zu M. auch aus der Rolle, die Samuel darin spielt, wie aus der Verwandtschaft der Sprache und der Ideen. Dafs das Stück mindestens nicht im gewöhnlichen Sinne deuteronomistisch ist, haben auch Wellhausen und Kuenen anerkannt. Cornill hat es mit dem Grundstock von c. 8, 4 ff. und 10, 17 ff. E zuerkannt. Mit den aus diesen Abschnitten ausgeschiedenen Interpolationen wie mit c. 7, 2—8, 3 und c. 12 steht es ihm allerdings in unversöhnlichem Widerspruch durch die Liebe Samuel's zu Saul, die sich selbst bei seiner Verwerfung ebenso wie in dem jubelnden Ausruf 10, 24 geltend mache. Aber mit der *grundsätzlichen* Verwerfung des Königthums bildet die Liebe zu *der Person* dessen, den Jahwe durch das heilige Loos zum König bestimmt hat, zu dem Gesalbten Jahwe's, nicht einen ausschliefsenden, sondern nur einen tragischen Contrast, denselben, den wohl sämmtliche Propheten an ihrem Herzen erfahren haben und insbesondere ein Hosea und ein Jeremia so ergreifend schildern. So ist das Stück in Wahrheit die unmittelbare Fortsetzung von c. 12, die Probe auf den Gehorsam, der dort als Bedingung für den Bestand des neugeschaffenen Königthums verlangt wird, ebenso wie in Jos. 24 für den dort geschlossenen Bund. Weil er sie nicht besteht, sondern den verhängten Bann nur unvollständig ausführt, wird Saul verworfen. Die Abhängigkeit von Hosea tritt hier besonders deutlich hervor: das ganze Capitel klingt wie eine Illustration zu Hos. 13, 12, und das Urtheil Samuel's in v. 23 b und 26 b entspricht fast wörtlich Hos. 4, 6 [1]).

---

[1]) Der Text des Capitels giebt nur in Einzelheiten zur Verbesserung Anlafs; die mildernde Darstellung von Saul's Verhalten, die durch Klostermann's kühne Vermuthungen erzielt wird, läuft der Meinung des Stückes schnurstracks zuwider.

Für E als Verfasser vgl. Cornill a. a. O. 134—137. Seine Hauptbeweise führe ich im Folgenden an und füge noch einiges hinzu, namentlich auch zur Widerlegung der Nachweise Kuenen's. Die Erzählung von Amaleq's Gegnerschaft beim Auszug aus Aegypten und die schriftlich niedergesetzte Verheifsung, dafs Amaleq mit Stumpf und Stiel solle ausgerottet werden, findet sich in Ex. 17, 8—16, mit höchster Wahrscheinlichkeit von E's Hand, und dafs Deut. 25, 17—19 dasselbe bringt, beweist nur noch mehr für E, zu בַּדֶּרֶךְ (Kuenen für D) vgl. Gen. 45, 24. Ex. 18, 8. Num. 21, 5. Den Bann in seiner ganzen Schärfe, seine Uebertretung und die Strafe dafür vgl. sehr ähnlich in Jos. 7 aus E (Kuenen הֶחֱרִים für D); der Tod des Agag v. 32 f. erinnert lebhaft an Zebach und Çalmunna Richt. 8, 18 ff., wahrscheinlich E, sein Name selbst mit der Besiegung Amaleq's findet sich in der Bileam-Weissagung Num. 24, 7 bei E[1]). An Einzelheiten vgl. הֵקִים אֶת דִּבְרֵי פל׳ v. 11 neben späteren Stellen mit Num. 23, 19; 11 b mit Num. 12, 13 und die Fürbitte für Saul, die darin liegt, mit Jer. 15, 1, vgl. oben; v. 12 הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר; besonders vgl. den ganzen v. 29 mit Num. 23, 19 (לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן־אָדָם וְיִתְנֶחָם); in v. 24 עָבַר אֶת־פִּי יְהוָה *nur* bei E, Num. 14, 41. 22, 18. 24, 13; in v. 30 die Aeltesten wie 4, 3. 8, 4 und oft bei E; in v. 35 הִתְאַבֵּל, im Hexateuch nur bei E, Gen. 37, 34. Ex. 33, 4. Num. 14, 39. Die einzige wirklich deuteronomistische Redensart (Kuenen) עָשָׂה הָרַע בְּעֵינֵי י״י in v. 19 bβ kann neben 19 a. bα Zusatz sein, vgl. immerhin Gen. 41, 37: וַיִּיטַב הַדָּבָר בְּעֵינֵי פַרְעֹה.

Neben diese Erzählung von der Verwerfung Saul's aus M. = E tritt nun eine andre in Gestalt zweier Einschübe in G., 10, 8 und 13, 7 b—15 a.

---

[1]) Dort freilich ohne den üblen Beigeschmack hoseanischer Betrachtung des Königthums, daher gewifs einer früheren Schicht angehörig.

Die Einschiebung ist deutlich. Die Aufforderung, nach Eintreffen der Zeichen zu unternehmen, was immer sich ihm darbiete (10, 7), bildet den Abschlufs von Samuel's Anweisung, sie schliefst so viele Möglichkeiten in sich, dafs der Befehl, dann zum Opfern nach Gilgal hinabzugehen und dort 7 Tage auf Samuel's fernere Offenbarungen zu warten, daran gar nicht gehängt werden kann. Die Lückenhaftigkeit der Erzählung vom Eintreffen der Zeichen in v. 9 ff. (vgl. Klost.) und das falsche והיה in v. 9 sind wohl Folgen des Einschubs. – In c. 13 schliefst 15 b unmittelbar an 7 a an. Das Fünftel seines Heeres, welches die dort geschilderte Panik übrig gelassen hat, hat Saul nun an den einzigen Ort Gibea Benj. zusammengezogen, während die Philister zu Michmasch lagern, wo anfänglich *er* mit dem einen Heerhaufen gestanden (vgl. 15 b. 16 mit 2, unrichtig streichen Stade und Herrm. auch 15 b als aus 14, 2). Dazwischen ist für die Begegnung mit Samuel kein Raum, auch mufs Saul eigens dazu nach Gilgal hinab- und wieder heraufgeführt werden[1]). Durch diese Eingriffe scheint die ausdrückliche Mittheilung, dafs Saul vor den Philistern von Michmasch auf Gibea zurückwich, beseitigt zu sein[2]).

Sachlich ist diese Verwerfungsgeschichte widersinnig, denn Saul hat sich streng an Samuel's Anweisung gehalten, ja selbst nach Ablauf der 7 tägigen Frist noch nichts Entscheidendes unternommen. Die Kampfesfreudigkeit der folgenden Abschnitte, Saul's ungezwungene religiöse Sorgfalt und Scheu (14, 18 f. 24. 33 ff. 36 ff.) sind mit der göttlichen Verwerfung des Ungehorsamen in 13, 8 ff. unvereinbar. — Wie ist nun diese Parallelerzählung entstan-

---

[1]) In v. 4 ist mindestens הגלגל Zusatz zu diesem Zwecke (Stade, Cornill), vgl. ferner 7 b und 15 a (nach LXX ergänzt).

[2]) Benutzt in den Worten des Einschubs v. 11: וּפְלִשְׁתִּים נֶאֱסָפִים מִכְמָשׂ, vielleicht auch in 7 b. Cornill will einfach in v. 4 statt הַגִּלְגָּל ein גִּבְעָתָה lesen, ebenso Herrmann.

den? Ziemlich allgemein stellt man die Abhängigkeit von c. 15 fest (so Wellh., Stade, Ku., Corn.), nach Wellh. kam dem Interpolator der Bruch zwischen Samuel und Saul in c. 15 viel zu spät. Aber damit ist die Verdoppelung desselben nicht erklärt; vielmehr ist 10, 8. 13, 7 b—15 a *neben* c. 15 überhaupt nicht zu verstehen, eben so wenig aber neben der Königswahl in Miçpa (10, 17 ff.) und der Rede Samuel's in c. 12. Denn nothwendig mufs nach der Meinung dieser Zusätze die Zusammenkunft Samuel's und Saul's in 13, 8 ff. das erste Wiedersehen nach 10, 8 sein, woraus schon Wellh. (Prol. S. 270 Anm.) richtig schlofs, dafs sie älter seien als 11, 12—14, d. i., wie nachgewiesen, die Vereinigung von M. und G. Das Stück sieht eben von M. völlig ab, es gehört in die Sondergeschichte der Fassung G. War c. 15 das Muster der Interpolation, was nicht zu beweisen steht, so ist um so mehr dieses Muster von dem Interpolator nicht aufgenommen worden. Der Untergang Saul's mit seinem ganzen Hause und sein Ersatz durch das Haus David's wollte theokratisch erklärt sein. Diese Erklärung liefs sich in der alten Ueberlieferung G. nur durch einen Einschub geben, wurde aber daneben und vielleicht schon früher eines der Kernstücke der neuen, durch und durch theokratischen Geschichtsdarstellung von E.

Zur Fassung vgl. נָגִיר עַל עַמּוֹ 13, 14 nach 9, 16. 10, 1; הִתְאַפֵּק 13, 12 in älterer Zeit nur bei JE Gen. 43, 31. 45, 1.

Die Quelle E noch weiter zu verfolgen ist hier nicht meine Absicht; ich werde daher auch nicht auf diejenigen Abschnitte eingehen, die Cornill ihr in dem oben erwähnten zweiten Aufsatz zugewiesen hat. Dennoch darf ich an dem Zwillingsbruder nicht vorübergehen, den meines Wissens Wellhausen zuerst und nach ihm Viele, auch Cornill, dem letztbesprochenen Capitel 15 an die Seite gestellt haben, ich meine Capitel 28, 3—25.

In c. 28, 1 f. wird erzählt, wie bei einem neuen Kriege des Philisterbundes gegen Israel David als Vasall des

Achisch von Gath mitziehen soll und sich dazu bereit erklärt, c. 29 erzählt, wie die übrigen Philisterfürsten ihm miſstrauen und den Achisch veranlassen ihn heimzuschicken. C. 30 erzählt von seinen Erfahrungen bei der Heimkehr nach Çiqlag, erst c. 31 setzt den Faden von 28, 1 f. fort.

Dazwischen ist 28, 3—25 zweifellos Einschub. Saul wünscht vor der Entscheidung ein Gotteswort; da Jahwe aber auf keine Weise sich ihm offenbaren will, schleicht er sich bei Nacht zu einer Todtenbeschwörerin zu Endor, und der heraufbeschworene Samuel weissagt ihm die Niederlage und seinen und seiner Söhne Tod. Tief erschüttert von dem Erlebten und matt vor Hunger wird er von dem Weibe mit Speise erquickt und kehrt ins Lager zurück. Das Stück ist von hohem Werthe in cultur- und religionsgeschichtlicher Beziehung als einzige Darstellung der Todtenbeschwörung im A. T. (die Nennung ziemlich häufig). Aber hier wird untrennbares dadurch auseinander gerissen, der Krieg ist 28, 4 schon viel weiter vorgeschritten als 29, 1 ff. Mit vielseitiger Zustimmung erkennt Wellhausen[1]) in dem Stücke die Hand des Verfassers von c. 15. Beweisend ist ihm v. 17 f., dazu die Rolle Samuel's und der Ton der Rede, so daſs der Nachweis der Einheit des Verfassers hier mit seltener, abthuender Sicherheit erbracht zu sein scheint. Aber andre Gründe entscheiden meines Einsehens gegen diese Bestimmung. Die Rolle Samuel's ist in Wirklichkeit nicht die aus der Schicht M. (c. 7. 8. 10, 17 ff. 12. 15) bekannte, sondern die aus G. in c. 9—10, 16. c. 11. Denn nicht als Amtsvorgänger im Regiment des Volkes, nicht als Schiedsmann und Beirath ruft Saul Samuel's Schatten an die Oberwelt, sondern als den Seher, dessen Wort sich ihm bewährt hat, ruft er ihn in einem Augenblick, wo alle Orakel unter den Lebendigen ihm

---

[1]) Vgl. Prolegg.[2] S. 271—74, Bleek[4] S. 220; Stade, Gesch. I, S. 254 f.; Kuenen O[2] S. 378; Cornill, Kön. St. S. 42 f.

keine Antwort geben (v. 6. 15). Wie in andren entscheidenden Lagen in G. (14, 18. 37. 41), so wünscht auch hier Saul ein Orakel über den Ausgang (שְׁאַל בַּיהוָה [בֵּאלֹהִים]). Genau wie in 14, 37 und nur da giebt ihm Jahwe keine Antwort, auch der Ausdruck ist der gleiche וְלֹא עָנָהוּ, nur dort mit der Beschränkung בַּיּוֹם הַהוּא, hier mit Erschöpfung aller Möglichkeiten [1]). Noch eine Wendung der Erzählung findet ihres Gleichen nur in c. 14, um so bezeichnender, da dieser Zug hier *zur Sache* nichts thut, das ist Saul's Schwächezustand, weil er Tag und Nacht nichts gegessen hat (לֹא אָכַל לֶחֶם), vgl. v. 20 b ff. mit 14, 24. 28 ff. Ebenso stellt sich neben die älteste Erzählungsschicht des Buches Sache und Ausdruck in v. 7, der Auftrag an die Diener und seine schleunige Ausführung (vgl. 16, 16—18, auch Kön. I, 1, 2 f.). Ferner ist die Erzählung im Ganzen und im Einzelnen äufserst anschaulich, dem besten ebenbürtig, und mag man auch nicht zu der Annahme neigen, dafs diese Schicht, G und seine Fortsetzung, aus J stammen, so spricht doch jedenfalls gegen E die sachliche und stilistische Uebereinstimmung mit jener Quellenschrift, wie sie

---

[1]) Stade (a. a. O.) findet den Beweis späterer Abfassung des Stückes auch darin, dafs Saul sich an die Propheten um ein Orakel solle gewandt haben. Nun sind aber doch Saul's Beziehungen zu den Nebiîm durch c. 10 aus G. gesichert. Dafs auch die alten Propheten göttliche Eingebungen äufserten, giebt Stade S. 477 zu, in welcher Weise das Orakel von ihnen begehrt und gegeben sei, läfst unsre Stelle offen. In jedem Falle ist die Quelle G. nicht so hoch anzusetzen, dafs ihr Verfasser nicht auch hätte an ein prophetisches Orakel im späteren Sinne denken können. Dafs der Verf. behauptet, Saul habe auch durch Urîm [und Tummîm] kein Orakel erhalten können, erregt ebenfalls bei Stade Bedenken. Aber die Anwendung dieses Orakels zeigt ja bei G. c. 14, 41 [LXX], das Ausbleiben der Antwort 14, 37 : es mufste also auch bei jenem die Antwort ausbleiben können, sonst hätte doch wohl Saul 14, 37 zu den U. und T. gegriffen. Die Antwort erfolgt in 14, 41 ff. nicht weil ein anderes Orakel gewählt wird, sondern weil es Gott nun einmal gefällt auf die Frage nach dem Schuldigen Antwort zu geben, auf Saul's frühere Frage nicht.

besonders die Verse 22—25 in höchst auffallender Weise gegenüber Gen. 18, 5 ff., auch Richt. 6, 19, verrathen.

Die einzige Instanz gegen alle diese Anzeichen ist der ausdrückliche Hinweis des erschienenen Samuel auf c. 15, den Ungehorsam im Amalekiterkriege und die Losreifsung des Königthums von Saul (15, 28) in v. 17 f. Der aber kann eingeschoben sein und mufste eingeschoben werden, nachdem c. 15 aufgenommen war, zu dem sich diese Katastrophe wie die Erfüllung verhält. Einen starken Anhalt findet diese Annahme an der Ueberfüllung, derentwegen Wellhausen 19a oder 19bβ streichen will. Wenig passend ist auch die Vorausstellung der Aussage, dafs das Königthum von ihm gerissen und David gegeben sei, in einem Zusammenhang, der den David nur im Hintergrunde zeigt. Vielmehr ist 17—19a eingeschoben, und Samuel's Rede lautet ursprünglich: „Warum fragst du mich denn, da doch Jahwe von dir gewichen und dein Feind geworden ist; morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein [oder nach LXX: . . . . Söhne mit dir fallen], auch das Heer Israels wird Jahwe in die Hand der Philister geben." Man bemerke ferner, wie v. 3a von Samuels Tode, der Trauer ganz Israels und dem feierlichen Begräbnifs zu Rama zwar zu M. stimmt, aber auch nicht zu 28, 4 ff. gehört, da dieser Satz ebenso wie 3b von dem Austreiben der Wahrsager durch Saul nur zur Vorbereitung von v. 9 und v. 11 zusammengestoppelt und vorausgeschickt ist, dafs dagegen v. 4 in Stil und Inhalt zu 28, 1. 2. 29, 1. c. 31 trefflich pafst[1]: und man wird nach alledem c. 28, 4—16. 19b—25 mit v. 2 und c. 29—31 auf eine Stufe stellen müssen.

---

[1]) Das hat Schrader gesehen und darum v. 4 von 3, 5—25 getrennt und der andren Quelle zugewiesen; unmöglich, weil v. 5 genau die Annäherung der beiden Heere voraussetzt, welche in v. 4 und nur da erzählt ist.

Das Stück scheint nur seine Stelle gewechselt zu haben. Die Philister ziehen ihr Heer zusammen, David soll und will mit Akhisch ausziehen 28, 1. 2. Sammelplatz der Philister ist Apheq, Israel lagert in der Ebene Jizreel, von Apheq wird David heimgeschickt u. s. w. c. 29. 30. Nach vollendeter Sammlung (וַיִּקָּבְצוּ) dringen die Philister bis an den Ostrand der Ebene Jizreel nach Schunem vor, Saul zieht sein ganzes Heer auf das Gebirge Gilboa c. 28, 4; Saul sucht ein Orakel und findet es bei Nacht durch die Todtenbeschwörerin 28, 5—25; die Philister greifen Israel an 31, 1[1]). So schliefst sich alles trefflich an einander an. Dafs der Inhalt Saul's Charakter widerspreche (so fast alle, auch Duncker) vermag ich nicht einzusehen. Saul's Gewohnheit, vor der Schlacht ein Orakel zu suchen, steht durch c. 14 fest, dafs die Noth ihn auch zur Todtenbeschwörerin treiben konnte, ist ganz glaublich; böse Augurien aber, ja auch nur schlimme Träume, haben manchen antiken Helden weich gemacht und ihm den Sieg geraubt. Den Grund des Stellentausches von 28, 4 ff. weifs ich nicht anzugeben[2]).

Eines der Hauptergebnisse dieser Untersuchung, ja vielleicht das wichtigste von allen: dafs E im Gefolge Hosea's das Königthum im Volke Israel grundsätzlich verwerfe, hat Cornill inzwischen unabhängig von mir ins Auge gefafst, in der Einleitung seines jüngsterschienenen

[1]) Man bemerke, dafs hier die Angabe, wo die Schlacht geschlagen wurde, vermifst wird, erst 1 b sagt, dafs „die Erschlagenen auf dem Gebirge Gilboa fielen." Die Ausdrucksweise erklärt sich vollkommen, wenn c. 28, 4 ff. voranging. Unrichtig füllt Stade (Gaupp) die Lücke aus, indem er sagt, in c. 29 würden die Israeliten erst in Folge der verlorenen Schlacht auf das Gebirge Gilboa zurückgeworfen. Das steht nicht da.

[2]) Das Richtige hat Stade gefühlt: „Man würde 28, 3 ff. eher nach 29, 1 erwarten" (S. 255).

zweiten Aufsatzes kurz *als Möglichkeit* aufgeworfen und anerkannt, dann aber abgelehnt, weil ihm die Gründe für seine früher entwickelte Quellenscheidung in den betreffenden Capiteln zu überwiegen schienen. Man wird es mir nicht verargen, dafs ich diese von mir selbständig erworbene Ueberzeugung nicht gerne verworfen sehe, ehe ich meine Gründe dafür entwickelt habe, und darin eine weitere Veranlassung erkenne, gerade jetzt meine Ergebnisse zu veröffentlichen. Dafs sie niemanden mehr interessiren werden als Cornill selbst, darf ich ruhig voraussetzen, wie ich niemanden lieber überzeugte als ihn.

Das gewonnene Ergebnifs ist aber auch methodisch von Werth und Wichtigkeit. Wenn nicht alles trügt, so läuft auch hier wieder die „Urkundenhypothese“ der „Ergänzungshypothese“ in verschiedenen Gestalten den Rang ab. Man darf darin wohl eine neue Aufforderung finden, in den Geschichtsbüchern des A. T. überall von der Voraussetzung redactionell vereinigter Quellen auszugehen, dagegen Nachträge, Erweiterungen, Einschübe nur zum Aufarbeiten der Reste heranzuziehen, immer mit dem Vorbehalt, dafs auch dafür früher oder später die Urkundenhypothese vielleicht noch bessere Erklärung möchte bieten können.

Um Mifsverständnissen vorzubeugen bemerke ich endlich, dafs mir E neben verhältnifsmäfsig so jungen Bestandtheilen wie diese Schicht des Samuelbuches, die ich doch mit Jos. 24 und dem elohistischen Rahmen des Richterbuches *zum Körper der elohistischen Quelle* rechnen mufs und nicht als späteren Eintrag betrachten kann, auch Stücke vom höchsten Alter in sich schliefst. Er deckt sich eben so wenig wie J mit der Person eines einzigen Schriftstellers.

[Eingesandt im December 1887.]

Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze.

Von C. Albrecht.

II.

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des semitischen Nominalsatzes von dem arischen ist der Ausdruck der Copula. Die Sprachen arischen Stammes beweisen durch die schon fertige Herausbildung eines selbständigen Verbi substantivi einen reifern Sprachzustand. Schon im Sanskrit finden wir drei Wurzeln als reine Copula verwandt, und Nominalsätze ohne dieselbe sind nicht gerade häufig [1]). Dieser arischen Sprachgewohnheit steht das Semitische direct gegenüber — es hat und braucht keine Copula, vielmehr stellt es Subject und Prädicat einfach unverbunden zusammen und überläſst es lediglich dem Geiste der Leser oder Hörer die beiden Satzglieder zur Einheit eines Satzes zusammenzufassen. Daſs dies das Ursprüngliche und nicht etwa umgekehrt eine nachlässige Ellipse der späteren Sprache ist, ergiebt sich aus folgender Erwägung: Wirkliche reine Verba substantiva sind Abstracta, ursprüngliche Abstracta hat keine Sprache, vielmehr hat sie sich solche erst durch Abschwächung des Begriffs aus ursprünglichen Concretis gebildet, und zwar das Verbum substantivum meist aus solchen, die eine Fortdauer, ein Bleiben, Verweilen, Vorhandensein bedeuten [2]).

---

[1]) Doch vgl. Nalus Maha-bharati episodium cur. Bopp Liber primus, Slôka 18. 21 u. a. m. Im Griechischen des neuen Testamentes treffen wir zahlreiche Nominalsätze ohne Copula, die natürlich nach Analogie der semitischen Muttersprache der betreffenden Verfasser gebildet sind, vgl. Röm. IV 9. 13. 14. 16 u. a. m.

[2]) Vgl. sanskr. as, bhû, vas und dazu die Bedeutungsangaben in Bopp: Glossarium Sanscritum p. 20, 1. 126, 2. 155, 2. s. v., hebr. הָיָה, aram. הֲוָא, הֲוָה in ihrem Verhältniſs zu arab. هَوَى und dazu Fleischer in Delitzsch' Job zu VI 2. de Lagarde: Orientalia II 29, 17.

Mithin mufs eine Sprache, die der Regel nach noch kein Verbum substantivum kennt, ursprünglicheren Charakter tragen, als eine, die eine vollständig zum Formwort gewordene Copula besitzt. Es kann also im Nominalsatze nicht von einer Ergänzung der Copula die Rede sein, wie es alle älteren Grammatiken semitischer Dialecte und auch noch neuere Commentare darstellen, vgl. Knobel zu Exod. XVI 32 vgl. zu Lev. XX 9. Num. XXIV 24. Keil zu Richter V 8. 9. Obadja 11. Micha VII 11. de Wette-Bauer zu Ps. LXXXVII 1. Knobel-Diestel zu Jes. IX 20. X 25. XIX 24. Delitzsch zu Ps. XCIV 17. Jes. XXIII 5.

Eine Folge dieses Zustandes ist, dafs im semitischen Nominalsatze eine Bezeichnung des Zeit- wie des Modusmomentes, theilweise auch der Personen, des Geschlechts und der Zahl entbehrt wird, und diese sich erst durch den Zusammenhang oder einen besonderen Zusatz ergeben.

Aber nur der Regel nach hat der Semite keine Copula, in vielen Fällen hat er schon begonnen, eine solche sich zu bilden und zwar auf doppelte Weise:

1) Er gebraucht das Pronomen dritter Person als Bindewort resp. als Trennungswort für Subject und Prädicat (ضَمِيرُ ٱلْفَصْلِ), damit sie nicht für einen Theil der Rede gehalten werden, besonders häufig, wenn beide Satzglieder determinirt sind. Dieses so als Copula verwandte Pronomen dritter Person ist nun allmählich in dem Mafse zum blofsen Formwort geworden, dafs es auch dann steht, wenn das Subject ein Pronomen erster oder zweiter Person ist. Ueber die Zeitsphäre ist damit gar nichts ausgesagt, und es bewahrt also der Satz durchaus seine nominale Natur[1]). Die Stellung dieses Pronomens ist am natür-

[1]) Das Arabische hat dasselbe cf. Sure V 48. XIX 77. XXIII 10, nur ist der Gebrauch des Pronomen dritter Person, wenn das Subject ein Pronomen der ersten oder zweiten Person ist, nicht gerade häufig,

lichsten die zwischen Subject und Prädicat, und so noch stets im Arabischen vgl. die Beispiele in der letzten Anmerkung und für das Hebräische Ez. XXVII 21. Num. III 27. Im Hebräischen und Aramäischen steht es aber auch häufig hinterher vgl. Deut. I 17. IV 24. Jos. XXIV 19. 2 Sam. XXI 2. Dan. II 28, ja sogar an der Spitze des Satzes: vgl. Koh. VII 26 und Nowack zur Stelle (auch im nachbiblischen Hebräisch nicht unerhört vgl. Harizi ed. Lagarde: 11, 8, 24b: וכן המה תהלותיו יחידות).

Daſs in allen diesen Beispielen das Pronomen wirklich als Copula aufzufassen ist, dafür bürgt die Darstellung der arabischen Grammatiker vgl. Mufaṣṣal § 166 und nach Ewald Lehrbuch d. hebr. Sprache § 297b Note die Vergleichung des Aethiopischen, „wo das Fürwort schon vielmehr als Copula dient", vgl. Hitzig zu Zeph. II 12 und Winer: chald. Gr. § 40. 1. a. E.

Es beruht also die Darstellung von Gesenius Kautzsch § 121, Nägelsbach § 102. 3, Müller § 499 durchaus auf einer Verkennung des Sachverhaltes. Sie meinen nämlich entweder, daſs das Pronomen das Prädicat hier vorwegnehme und dann durch dasselbe appositionell erklärt werde (Müller a. a. O.), oder daſs das Prädicat in Gestalt eines selbständigen Nominalsatzes beigefügt werde, also Beispiele wie Num. III 27: אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי zu übersetzen seien: Diese sind es, nämlich Stämme der Kohatiter, oder: diese, sie sind Stämme der Kohatiter. In jedem Falle müſste hier eine ganz zwecklose Emphase beabsichtigt sein. Da, wo nach unserer Auffassung das Pronomen dritter Person als Copula bei einer ersten resp. zweiten Person steht, constatiren sie eine nachdrückliche

---

wie sich denn im Koran kein einziges derartiges Beispiel findet. Die arabischen Grammatiker führen an als solches: أَنَا هُوَ ٱلرَّبُّ إِلٰهُكَ vgl. Trumpp: Ueber den arabischen Satzbau II 5. a.

Wiederaufnahme des Subjects durch die dritte Person. Aber eine solche verstärkende Wiederaufnahme einer Person durch eine andere ist überhaupt nur sehr selten nachweisbar vgl. Ewald § 314 a, vielmehr geschieht dies meist durch dieselbe Person vgl. Jes. XLIII 11 und besonders Jes. LI 12. XLIII 25, wo הוא deswegen אָנֹכִי nicht hervorhebt, wie Knobel-Diestel meint, weil letzteres schon durch zweimalige Setzung hervorgehoben ist, vgl. Delitzsch zu Jes. XLI 4.

Auch in Fällen, wo das Pronomen nicht zwischen, sondern hinter Subject und Prädicat steht, ist nicht etwa anzunehmen, dafs das Subject absolut vorangestellt sei und nun ein neuer Satz folge. Es müfste dies doch zur besonderen Hervorhebung eines Satztheiles geschehen sein; das ist aber ausgeschlossen in Fällen wie Deuter. XXIV 12: וְאִם־אִישׁ עָנִי הוּא. Auch in Sätzen wie Genes. VII 2: אֲשֶׁר לֹא טְהֹרָה הוּא ist הוא nicht Wiederaufnahme der Nota relationis, sondern Copula, wie eine Vergleichung mit Fällen wie Genes. VII 19 ergiebt: אֲשֶׁר־תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם.

Anm. Nicht zu verwechseln mit diesem als Copula gebrauchten Pronomen ist das ضَمِيرُ ٱلتَّأْكِيدِ, das Pronomen der Verstärkung, vgl. Caspari-Müller § 495. Micha VII 3.

2) Erst spät haben sich im Semitischen unserer Copula gleichkommende Verba eingefunden, im Arabischen كَانَ G. B. aufrecht stehen, im Hebräischen und Aramäischen הָיָה, הָוָה, הֲוָא G. B. fallen. Jedoch kommen sie als reine Copula im Arabischen erst selten vor, im Hebräischen häufiger [1]) erst in späteren Stücken, gewöhnlicher im Aramäischen. Es lag dem Verfasser in solchen Fällen dann

---

[1]) Der häufige Gebrauch des הָיָה als Copula, wie das Participii statt der Verbi finiti macht sich z. B. in geradezu auffallender Weise gegenüber dem Werke des Jehovisten (Stade: Geschichte des Volkes Israel S. 59: R[1]) bemerkbar im Deuteronomium, wie im Priestercodex.

daran, eine deutlichere Bezeichnung der Zeit, des Modus, der Person, der Zahl, des Geschlechts zu geben, z. B. Koh. I 9: מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה = Was gewesen ist, ist das, was sein wird. Meist jedoch sind diese Verba, wo sie vorkommen, noch nicht reine Copula, sondern stehen in der Bedeutung: existiren, werden u. dgl. Hier ist die nominale Natur des Satzes alterirt, wir haben für das semitische Gefühl einen Verbalsatz, wie die Wortstellung: Verbum-Subject und das Arabische deutlich erkennen lassen, da كَانَ noch stets den Accusativ regirt, vgl. Ajrum. §. 49 f. Trumpp a. a. O. II 5 b.

Die vorstehende Darstellung der Wortfolge im hebräischen Nominalsatze, zumeist Ausführungen von Sätzen, die ich mündlicher Belehrung des Herrn Professors Philippi-Rostock verdanke, bedarf für die angeführten Regeln zum Theil nicht des Beweises. So sind die Hauptregeln unter A. C-H., wenn auch nirgends übersichtlich zusammengestellt, doch allgemein anerkannt: auch der flüchtigste Blick in ein biblisches Buch überzeugt von ihrer Richtigkeit. Anders steht es mit den Ausnahmen von diesen Regeln und mit No B. Zur Begründung derselben folgt nun das gesammte Material, tabellarisch zusammengestellt. Ausgeschlossen sind alle Nominalsätze, die in den streng dichterischen Stücken des alten Testamentes vorkommen, denn die Poesie fügt sich eben nirgends festen Wortstellungsregeln, vgl. schon das im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 219 ff. Gesagte, ferner solche, bei denen Lesart[1]), Verbindung[2]) oder Form[3]) zweifelhaft oder zweideutig ist.

---

[1]) z. B. 2 Sam. XXIII 8. Wellhausen: BB. Samuelis S. 212 f. Ezech. IX 8. Olshausen: Lehrb. d. hebr. Spr. § 263 a. I A., Stade: hebr. Gr. § 397 a. 1.

[2]) z. B. 1 Sam. XXVI 13. רַב הַמָּקוֹם בֵּינֵיהֶם: Viel des Platzes war zwischen ihnen, oder: Grofs war der Platz zwischen ihnen.

[3]) z. B. Am. VII 2 kann קָטֹן Adjectiv oder Verbum sein.

Ebenfalls nicht aufgenommen sind unvollkommene Nominalsätze[1]) und solche, die ebenso gut als Ausrufe in lebhafter Rede[2]) zu fassen sind.

A) Ausnahmen :

1. Genes. XV 2. XVII 15. XXV 13. XXXI 52 (2). XLIX 5. 9. 22. Exod. IV 22. XXVI 16 (2). XXXIII 13. XXXVI 15. Levit. I 3. II 5. 7. III 1. 12. VII 16. XXV 11. Num. II 3. 5. 7. 10. 12. 14. 18. 20. 22. 25. 27. 29. III 24. 30. 32. 35. XXIII 19. XXIV 20. 21. Deuter. IV 6. 31. VI 15. XVIII 12. XXI 23. XXII 5. XXIII 19. XXV 2. 16. XXVI 5. XXXIII 25. Jos. X 2. Richt. IV 2. XVIII 29. 1 Sam. II 3. XII 5 (2). XV 23 (2). XXV 25. 2 Sam. V 4. XII 5. XX 21. 1 Kön. XIV 21. XX 23. 28. 2 Kön. VIII 26. XII 1. XVI 2. XVIII 20. XIX 3. XXI 1. 19. XXII 1. XXIII 31. 36. XXIV 8. 18. Jes. V 7. VI 13. XII 2. XIII 8. XIX 11. XXVI 19. XXX 19. XXXVII 3. XL 7. 28. XLI 29. XLVIII 2. 4. LI 15. LII 14. LIV 5. Jerem. IV 22. IX 7. X 14. 16. XVII 11. XLVI 20. L 17. LI 5. 17. LII 1. Ezech. XXIII 4 (2). XXXII 27. Dan. X 1. XI 5. Hos. X 1. XI 1. Micha VII 6. Nah. I 3. Zeph. I 15. Sach. VI 12. Esth. VII 6. Nehem. XI 14. 22. 23. 1 Chron. XII 8. 21. 2 Chron. IX 5. XII 13. XXI 5. XXII 2. XXIV 1. XXVI 3. XXVII 1. XXVIII 1. XXXIII 1. 21. XXXIV 1. XXXVI 2. 5. 9. 11.

2. a) Genes. III 6. XII 11. 12. 13. 18. 19. XIII 8. XIX 20. XX 2. 5 (2). 7. 12. 13. XXI 13. XXIII 4. 6.

---

[1]) z. B. solche Nominalsätze, die mit הִנֵּה beginnen, denn wie die Vergleichung der arabischen إِنَّ zeigt, steht das zunächst folgende Wort im Accusativ und ist dann noch einmal als Nominativ in dem folgenden Satze zu ergänzen : Jes. VII 14 : Siehe die junge Frau, sie u. s. w.

[2]) z. B. Jes. VI 3. XXVIII 21 vgl. Delitzsch[3] zu Jes. X 28—32 S. 183, 25 ff. Ewald § 329 a.

XXIV 23. 24. 34. 47. XXVI 7. 9 (2). XXIX 12 (2). 14. 15. XXXII 3. XXXIV 14. XXXVII 3. 27. 32. XXXVIII 16. XLI 26. XLII 11. 13. 19. 31. 33. 34. 35. XLIII 12. 32. XLVIII 9. Exod. I 16 (2). IV 10. 25. VIII 15. XII 11. 27. 42. XXI 3. 21. XXII 14. XXIX 14. 18 (2). 22. 25. 28. 33. 34. XXX 10. 32. XXXI 13. 14. 17. XXXII 9. XXXIII 3. XXXIV 9. 14. Lev. I 13. 17. II 6. 15. IV 21. 24. V 9. 11. 12. 19. VI 10. 18. 22. VII 1. 5. 6. X 12. 13. 17. XI 10. 12. 13. 20. 23. 41. 42. XIII 3. 8. 11. 15. 20. 22. 23. 25 (2). 27. 28. 30 (2). 39. 40. 41. 44. 49. 52. 55. 57. XIV 13 (2). XV 3. XVI 4. 31. XVIII 7. 8. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17 (2). 22. 23. XIX 7. XX 14. 17. 21. XXII 7. XXIII 3. 27. 28. 32. 36. XXIV 9. XXV 12. 23. 34. 42. 55. XXVII 4. Num. I 4. 16. VI 20. VIII 4. XIII 32. XIV 9. XV 25. XVIII 9. 17. 19. 31. XIX 9. XXV 15. XXXII 4. Deuter. VII 6. 16. 25. 26. IX 3. 6. 13. XIV 1. 2. 21. XVII 1. XXIII 8. XXIV 4. XXXII 47. Jos. V 15. IX 11. XIV 7. XVII 15. 17. 18. XXII 14. 34. XXIV 19. 22. Richt. VI 22. 31. VIII 19. IX 2. 3. 18. XI 2. XII 4. 5. XIII 16. 21. XVI 17. XVII 9. 1 Sam. I 15. IX 21. XII 21. XV 17. 29. XVII 29. 33. 43. 55. 56. 58. XX 26. 31. 33. XXII 23. XXIV 7. 11. 17. XXVI 15. 16. 17. XXVIII 14. XXX 13. 2 Sam. I 8. 13. III 8. V 1. XIII 20. XIV 5. XV 34. XVI 8. XVII 8. XVIII 20. 27. XIX 13 (2). 14. 33. 36. XX 9. 1 König. I 42. II 9. 26. VII 14. VIII 51. XIII 26. XVII 24. XVIII 27. XX 28. 31. 32. XXII 32. 33. 2 König. I 8. 10. 12. III 23. IV 9. V 7. VIII 27. IX 34. 36. X 5. 13. XVI 7. XVIII 36. XIX 18. Jes. I 13. VI 5. XIX 11. XXV 1. XXVII 11. XXX 9. XXXVI 21. XXXVII 19. XLI 9. 23. XLIV 17. 21 (2). XLIX 3. LI 16. LIV 9. LXIII 8. LXV 23. Jer. I 6. 7. II 14. 27. III 4. IV 22. VII 4. X 15. XVII 14. 17. XXIII 23. XXVII 18. XXX 7. 17. XXXII 8. 43. XLVIII 14. L 15. 25. 38. LI 6. 11. 18. 20. Ezech. II 5. 6. 7. III 9. 26. 27. IV 3. X 20. XII 2. 3.

XVI 45 (2). XIX 14. XX 6. 15. XXVIII 2. 9. XXXII 16. XXXIII 31. XXXIV 31. XXXVI 20. XLII 14. XLV 1. 4. XLVI 16 (2). Dan. IX 23. Hos. II 1. 6. 14. 25. VIII 6. XI 9. Joel IV 10. Am. V 13. VII 13 (2). 14 (3). Jon. I 9. Micha I 13. II 3. Sach. III 8. IV 10. XI 11. XIII 5 (2). 9. Mal. I 6 (2). 14. II 7. Ruth II 6. III 11. IV 9. 10. Ezra IX 11. Neh. VI 18. IX 31. 1 Chron. XXVI 6. XXVIII 3. XXIX 15. 2 Chron. VIII 11. XVIII 31. XXII 9.

b) Exod. VI 14. 15. 17. 18. 19. 21. 22. 24.

c) Gen. XLIII 27. 1 Sam. XVI 4. 1 König. II 13. XX 33. Jerem. II 14. XII 9. XXII 28. XXXI 20. Am. V 20. Mal. I 2.

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 1200 regelmäſsige Fälle gegenüber.

B) Hauptregel :

Gen. II 12. VI 5. VII 2. VIII 21. IX 3. XI 12. 14. XIII 13. XVIII 11. 12. XIX 31. XXIV 1. 16. 25. XXV 29. XXIX 2. 7. 17. XXXIV 21. XXXVII 24. XXXVIII 25. XL 7. XLI 21. XLII 18. XLIII 1. 7. 27 (Dasselbe Beispiel : 1 König. XX 32). 28. XLV 3. 26. 28. XLVI 30. XLVIII 14. Exod. IV 18. VI 12. IX 27 (2). XI 3. XVI 31. XXI 29 (Dasselbe Beispiel : 36). XXXIV 14. Lev. XI 29. 31. XIII 3. 15. 25. 28. 34. XIV 37. XV 2. Num. IX 7. 13. XI 6. XII 3. XIV 18 (Dasselbe Beispiel : Nah. I 3). XVI 3. XXXV 31. Deuter. IV 4. 7. 8. 10 (Dasselbe Beispiel : 1 König. VIII 40. 2 Chron. VI 31). V 3. XII 1 (Dasselbe Beispiel : XXXI 13). XIV 19. XXIV 12. XXV 18. XXVIII 59 (2). Jos. II 19. III 10. X 2 (2). XIV 15. XXIV 19. Richt. VI 15. VII 3. 4. IX 2. XI 34. XIII 2. 18. XIV 18 (2). XV 2. XVI 5. 6 (Dasselbe Beispiel : 15). 30. 1 Sam. I 8. 10. II 4. 26. IX 21. XII 17. XVI 12. XVII 14. XIX 4. XX 31. XXV 2. 3 (2). 15. 36 (2). 2 Sam. I 25. II 18. III 19 (Dasselbe Beispiel : XIX 38). 39 (2). IX 13. XI 2. XII 1. 21 (Das-

selbe Beispiel : 22). XIII 4. XIV 9. 20. XV 3. 12. XVII 2. 29. XIX 7. XXIII 20. 1 König. I 4. 6. III 22 (2) (Dasselbe Beispiel : 23 (2)). 26. IV 20. VI 34 (2). VII 31. VIII 64. XVIII 2. 25. XX 32. XXI 2. 5. 2 König. II 19. IV 27. VI 1. 9. Jes. I 5. V 13. VI 1. XVI 14. XIX 10. XXII 2. XXIII 7. XXXI 2. XXXII 7. XXXVII 27. XLII 19 (zweimal dasselbe Beispiel). XLIV 6 (2) (Dasselbe Beispiel : XLVIII 12 (2)). LVI 10. 11. LX 21. Jer. V 16. VIII 18. IX 25 (2). XX 17. XXIV 3 (2). XXXI 9. XXXIX 17. XLVI 5. L 34. Ezech. I 7. 23. II 4. III 7. IX 9. XVI 7. XXVII 3. XXXI 15 (nach Olsh. § 216 d. Stade § 301 b). XXXII 22 (Dasselbe Beispiel 23. 24). 25. (Dasselbe Beispiel : 26). XXXIII 24 (Dasselbe Beispiel : Neh. V 2). XXXVI 31. XXXVII 1. XXXIX 7. XLII 13 (2). XLVIII 15. Dan. VIII 3 (2). X 1. Hos. VI 8 cf. Hitzig z. St. XIV 10. Micha V 1. VI 8. Nah. I 2. III 1. Hab. I 16. Zeph. II 12 cf. Hitzig z. St. III 5. Mal. II 17. Ruth IV 15. Esth. I 7. II 7. Ezr. VI 20. X 13. Neh. II 2. 3. 17. 18. VII 4. VIII 9. 11. IX 33. 1 Chron. XXII 15. XXIX 1. 2 Chron. II 4 (Dasselbe Beispiel : 8). XVIII 12. XXIX 34.

Ausnahmen :

1. Gen. III 6. IV 13. VI 5. XXVIII 8. XL 16. Exod. XIV 12. XVIII 11 (Dasselbe Beispiel : 1 Chron. XVI 25). Num. XIV 7. Deuter. XV 9. XXII 2. XXX 14. Jos. XXII 19. 1 Sam. II 24. IX 10. 2 Sam. XIII 15. XVII 7. 10. 14. XIX 27. 43. XXIV 14 (Dasselbe Beispiel : 1 Chron. XXI 13). 1 König. II 38 (Dasselbe Beispiel : XVIII 24). XIX 7. 2 König. XX 19 (Dasselbe Beispiel : Jes. XXXIX 8). XXII 13. Jes. VI 12. XII 6. XIII 6 (Dasselbe Beispiel : Joel I 15. IV 14. Obadja 15. Zeph. I 7. 14). 22. XXIX 8. L 8. LIV 1. Jer. X 6. XVII 9. XXX 7. XXXIII 11 (Dasselbe Beispiel : Nah. I 7). XXXVI 7. XLVIII 16. Ez. VII 7. XXX 3 (Zweimal dasselbe Beispiel). XXXII 31. XLVII 9. Dan. IX 14

(Dasselbe Beispiel : 2 Chron. XII 6). Hos. II 2. IV 13. IX 7. XIV 10. Joel II 11 (2). IV 13. Am. VI 2. Jon. IV 3 (Dasselbe Beispiel : 8). Hab. I 16. Mal. I 11 (Zweimal dasselbe Beispiel). Esth. IX 4. Neh. V 9. VIII 10. 2 Chron. II 4. XXIV 11. XXVIII 13. XXX 9. XXXIV 21.

2. a) Gen. III 7. 10. 11. VI 2. XII 14. XXII 12. XXV 21. 30. XXVI 7 (Dasselbe Beispiel : Esth. I 11). XXXII 12 (Dasselbe Beispiel : Dan. I 10). XLI 31. XLII 21. Exod. I 19. II 2 (Dasselbe Beispiel : Jes. XLI 7). IV 10. VII 27 (Dasselbe Beispiel : IX 2. X 4. Jerem. XXXVIII 21). IX 32. XII 2. XIII 17. XV 23. XXII 26. Lev. XI 4 (Dasselbe Beispiel : 5. 7. 38. XIII 11. 36. 44. 46. 51. 55. XIV 44. Num. XIX 15. 20. Deut. XIV 8. 10). 6. 8 (Dasselbe Beispiel: 26. 27. 28. 35. Deut. XIV 7). 37 (Dasselbe Beispiel: XIII 13. 17. 37. 39. 40. 41. 1 Sam. XX 26). 44 (Dasselbe Beispiel : 45. XIX 2. XX 26. XXI 8). XIV 21. XXI 7 (Dasselbe Beispiel : Num. VI 8). Num. V 28. XIII 18 (Dasselbe Beispiel : 31. Jos. XVII 18). 19. 20. XXII 3 (Dasselbe Beispiel : 2 Chron. XX 25). Deuter. XXIV 15. XXX 11 (Dasselbe Beispiel : Richt. XVIII 28). Jos. II 17. IV 24. IX 16. 22. Richt. VIII 5. XI 25 (Dasselbe Beispiel : 1 Sam. XXIX 6. 9). XVIII 7. 26. 1 Sam. XV 17. XXI 16. XXIV 18 (Dasselbe Beispiel : Jer. XII 1. Ezra IX 15. Neh. IX 8). XXIX 6. 2 Sam. III 28. XI 5. XV 19. XVII 8. 1 König. XIX. 4. XXI 6. 2 König. VII 12. X 9. Jes. XLVIII 4. Jer. III 12. IV 22. V 4. VI 23. VIII 8. X 6. XII 2. XXIV 28. XXXIII 10. L 42. Ezech. XVI 14. XVIII 9. XXVIII 15. Joel II 13. Am. II 9. Micha VII 18. Esth. I 11. 20. VIII 5.

b) Gen. II 18. Exod. XVIII 17 (Dasselbe Beispiel : Deut. I 14. 1 Sam. XXVI 16). Num. XIII 28. XXI 24. Deut. I 6. 25. II 3. VII 17. Richt. VII 2. VIII 2. 1 Sam.

XXIX 6. 2 König. XII 11. Jer. II 19. Jes. LIV 13. LVI 1.

c) Num. XIV 3. 2 Kön. V 12.

Es stehen mithin 215 regelmäfsigen Fällen 154 unregelmäfsige gegenüber.

C) Ausnahmen :

1. Gen. III 5. 6. XIX 14. XXVII 46. XXVIII 17. XXIX 31. XXX 24. XLI 32 (2). XLII 23. LXVII 3. Exod. XXVI 5. XXXVI 5. Num. II 3. 5. 12. 27. III 38. Deuter. XXXIII 13. Jos. XVII 15. Richt. XV 11. XVII 1. XX 34. 1 Sam. III 9. 10. 13. 20. XIX 2. XXIII 10. XXV 4. 2 Sam. XVII 10. Jes. III 13. XII 4. XIII 5. XIV 11. XVII 2. XXX 33. XXXIII 5. XLI 14. XLIV 6. XLVI 1. LII 12 (2). LIV 5. Jer. II 22. IV 19. 29. X 19. XXV 36. XXX 12. XLIV 15. XLVII 4. L 33. LI 55. Ez. I 9. 13. Dan. XII 9. Hos. IV 17. V 11. VI 3. IX 7. 8. XIII 12. Joel II 11. Nah. I 2. Zeph. I 14. Ruth. III 11. Neh. VI 17. VIII 9. XII 22. 1 Chron. XXI 3. XXVIII 9. 2 Chron. XXXIV 12.

2. a) Gen. III 14. IV 11. XV 14. XVIII 17. XIX 13. XXIX 9. 33. XXX 1. XXXI 5. 20. XLII 9. 14. 16. 34. Exod. V 8. 17. XIV 3. XXXII 25. XXXIV 10. Lev. XI 4. 5. 6. 7. Num. III 9. V 15. 18. VIII 16. X 29. XI 29. XII 7. XIII 27. XIV 14. XXII 6. 12. 22. XXV 18. XXXV 16. 17. 18. 21. Deuter. V 22. XIV 7. 8. XIX 6. XXVIII 3 (2). 6 (2). 16 (2). 19 (2). XXX 11. Jos. IX 23. XX 5. Richt. II 22. XI 9. XV 3. XIX 18. XX 32. 1 Sam. III 13. XIX 14. XX 30. XXII 17. XXIII 21. XXVI 19. 2 Sam. XV 19. 27. XX 17. 1 König. XI 28. XIV 5. 2 König. V 7. VIII 29. XVIII 26. XX 1. Jes. II. 22. XII 5. XXIX 11. XXXVI 11. XXXVIII 1. XLVIII 13. Jer. I 12. III 6. IV 22. X 16. XVII 9. XXIII 16. XXV 31. XXVI 15. XXXVIII 14. 26. XLII 13. XLIV 29. XLVIII 11. LI 19. Ez. II 3. VIII 6. IX 8. XXI 5. XXII 24. XXIII 45. XXXIX 11. XLII 6. Hos.

IV 15. Joel IV 4. Am. VI 8. Ob. 2. Jon. I 12. Nah. I 2. Hab. I 7. Sach. IX 9. Ruth I 18. II 20. III 10. 12. Neh. VI 13. 1 Chron. XV 22. XVI 25. XXIX 10. 13. 2 Chron. XIII 11. XXII 6. XXVI 23.

b) Deut. XXVIII 4. 5. 17. 18. XXVII 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26.

c) 2 Sam. X 3. Jer. XXX 6.

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 1360 regelmäſsige Fälle gegenüber.

D) Hauptregel:

Gen. IX 23. XIII 14 (Dasselbe Beispiel : 1 Sam. XIX 3). XIX 11. XXI 17. XLI 48 (Dasselbe Beispiel : Ezech. V 6). XLIII 14. XLIV 14. 15 (Dasselbe Beispiel : 2 Sam. IX 8). 18. Exod. X 10. XII 13. XVI 31. XXIV 17. XXVIII 8. Lev. I 5 (Dasselbe Beispiel : IV 7. 18). XV 25. XXV 44 (Dasselbe Beispiel : Deut. VI 14. XIII 8. Ezech. V 7 (2). XI 12). Num. II 10. 18. 25. XI 7. XIV 43. XVI 34 (Dasselbe Beispiel : Richt. II 12). XXXI 32. (Dasselbe Beispiel : 2 König. XXIII 16. 20). Deut. XIII 7. XVII 14. XXI 2. XXXIII 29 (Dasselbe Beispiel : 1 Sam. XXVI 15). Jos. XIV 12. XV 7. XVIII 17. XIX 8. Richt. XIII 6. 1 Sam. VII 17. IX 22. XII 17. XIV 2. XVII 7 (Dasselbe Beispiel : 2 Sam. XXI 19. 1 Chron. XX 5). XIX 3. XX 6. 2 Sam. II 32. VII 23. XI 16. XIV 32. XVII 10. XIX 28. XXIII 6. 14. 1 König. I 9. III 18. IV 11. 12 (2). 14. V 17. VII 25. 26 (2). 33. 48 (Dasselbe Beispiel : 2 König. XXV 13). XIV 14. 2 König. II 3 (Dasselbe Beispiel : X 29). XVII 9. 15. XXIII 8. XXV 10. Jes. I 7. 28. XXV 4. XXX 27. 28. XL 6. 17. 22. XLVIII 19. LVII 20. LVIII 10. LXIII 2. LXVI 14. Jer. V 9 (Dasselbe Beispiel : 29. IX 8). 16. XI 19. XII 9. XIX 2. XXIII 29. XXXII 2. XXXV 4. XLI 17. XLVI 21. XLIX 9 (Dasselbe Beispiel : L 44. Neh. VI 3). L 9. LI 33. Ezech. I 7. 13. 16. 26. V 14 (Dasselbe Beispiel : 15). X 9. XII 14. XIX 10. XXII 25. 27. XXVII 32.

XXXII 2. XL 6 (Dasselbe Beispiel : 20. 22. XLIII 4). 22. 29 (Dasselbe Beispiel : 33). 45 (Dasselbe Beispiel : 46). XLI 21. XLII 1 (2). 11. 12. 15. XLIII 2. XLVI 23. XLVII 1. XLVIII 35. Dan. I 10. X 6 (5). 9. Hos. IV 4. V 12. 14. VI 4. IX 4. XII 12. XIV 8. 9. Ob. 11. Mich. VII 4. Nah. II 5. 9. Hab. I 9. II 5. III 14. Hagg. II 3. Mal. III 2. Ruth II 7. Esth. I 8. IV 16. Neh. III 35. IV 12. 17. VI 16. VII 2. 4. 1 Chron. IV 41. 2 Chron. IV 4. 5. 19 (Dasselbe Beispiel : XXIII 9). XVII 10.

Ausnahmen :

1. a) Gen. XLV 6 (Dasselbe Beispiel : 11). Exod. I 19. Deuter. XXXIII 25. 1 Sam. XX 18. XXVII 11. 2 Sam. XIV 17. XV 20. 2 König. IV 8. XVIII 21. Jes. XXII 18. XXXIII 21. LXV 22. Jer. V 12. X 16 (Dasselbe Beispiel : LI 19). Ezech. I 28. XXXII 22. 24. 26. 29. 30. Joel II 3. 4. Am. II 9. Esth. I 13. Neh. V 5 (2). 1 Chron. XXIX 15. 2 Chron. VIII 14.

b) Genes. IV 9. XVIII 9. XIX 5. XXII 7. XXXVIII 21. Richt. VI 13. VIII 18. IX 38. 1 Sam. XIX 22. XXVI 16. 2 Sam. IX 4. XVI 3. XVII 20. XIX 35. 1 König. I 41. 2 König. II 14. VI 13. XVIII 34 (2) (Dieselben Beispiele Jes. XXXVI 19 (2)). Jes. XIX 12. XXXIII 18 (2). XXXVII 13. XLIX 21. LI 13. LXIII 11 (2). 15. LXVI 1 (2). Jer. II 6 (Dasselbe Beispiel : 8). 28. XIII 20. XVII 15. XXXVI 19. Ezech. XIII 12. Joel II 17. Micha VII 10. Nah. II 12. Mal. I 6 (2). II 17. Sach. I. 5. Esth. VII 5.

2. a) Gen. XLIV 10 (Dasselbe Beispiel : Jos. II 21. 1 Sam. XXV 25). Deuter. XI 10. Jos. VII 3. Jes. XLVIII 16. Jer. X 5. Hagg. II 6.

b) Gen. II 12. Exod. XV 27. Num. XIII 22. Deut. XXXIII 21. Richt. XVI 27. XVIII 6. XX 27. 1 Sam. VI 14. VII 17. XXII 22. Neh. X 40.

c) Gen. II 11. Exod. IX 26. XX 21. 1 Sam. III 3.

IX 10. X 5. 1 König. VIII 21 (Dasselbe Beispiel : 2 Chron. VI 11). Ezech. VIII 3.

d) Das Adverb als Prädicat kann voranstehen in der Frage. (Nachtrag zu S. 221 Z. 4 v. u. im vorigen Bande dieser Zeitschrift) : Gen. XXX 15. Jos. XXII 17. Jes. VII 13. X 9. Num. XIII 18.

Es stehen mithin 156 regelmäfsigen Fällen 102 unregelmäfsige gegenüber.

E) Ausnahmen :

1. Gen. III 16. IV 7. XVIII 14. XXVI 20. XXVII 13. XXXVIII 30. XLIX 10. 20. 24. Exod. IX 29. XVI 8. XIX 5. Lev. I 10. 14. III 6. XXIII 3. 8. XXV 23. 55. Num. III 13. VIII 17. XVI 3. XXVIII 16. 17. 18. XXXII 32. Deut. XXI 17. Jos. I 9. XIX 9. XXII 31. Richt. XVI 27. 1 Sam. II 8. XIV 4. XVII 47. XXV 24. 2 Sam. III 7. IV 4. IX 2. 10. 12. XIII 1. 3. 18. XIV 6. 30. XV 2. XVII 18. XXIII 4. 18. 21. 22. 1 König. IV 7. 10. 13 (2). VII 31. 34. 35 (2). XIX 11 (3). 12 (3). 2 König. X 1. Jes. IV 5. VI 6. XV 2. XXIII 3. 7. XXVI 4. 8. XXXVIII 16. XLV 14. 24. XLIX 9. LX 7. LXIII 16. Jer. VI 20. X 23. XXXII 7. 8 (2). XXXIII 11. XLVIII 38. Ezech. VII 13. 18 (2). XI 3. XXVII 4. XXIX 3. XL 2. 5. 7. 16. 39. 40 (2). 43. 44. XLII 9. XLIII 14 (2). 15. XLVI 22. Dan. VIII 3. 17. IX 7. 8. 9. 25. 27. XII 11. Hos. V 1. XII 8. Micha I 5. Nah. I 3. II 4. III 8. Hagg. II 8 (2). Sach. III 9. V 9. VI 2 (2). 3 (2). IX 1. Mal. II 1. Esth. I 16. IV 3. VI 13. Ezra IV 3. X 4. Neh. VII 67. X 1. XIII 13. 1 Chron. IV 27. V 22. VIII 38. IX 27. 44. XI 23. XV 27. XVI 14. 34. 41. XXIV 1. XXIX 1. 11. 12. 14. 16. 2 Chron. V 13. VII 3. 6. XIII 5. XVI 12. XVII 9. XIX 2. XX 6. 12. 15. 21. XXI 2. XXVI 18 (2). 19. XXIX 10. XXX 26. XXXI 12. 15. XXXII 7. 8. XXXIV 13.

2. a) Gen. XXVI 24. XXIX 4 (2). XXX 2. XXXII 18 (2). XXXIII 15. XXXIV 23. L 19. Exod. II 6. XIII

2. XXXII 22. Lev. XV 23. XVII 14. XXVII 26. Deut. XXX 12. 13. Jos. II 4. V 13. VII 10. Richt. XIII 6. XIV 4. XIX 18. 1 Sam. XXV 11. XXX 13 (2). 2 Sam. I 13. XV 2. 1 König. XX 4. 41. 2 König X. 6. Jes. XLI 10. XLIII 1. 2. 5. XLIV 5. Jer. I 8. 19. V 10. XXX 11. XLII 11. XLVI 28. Ez. V 8. Joel II 27. Am. V 18. Jon. I 8. Ezra II 59. Neh. VII 61. IX 37. 1 Chron. XV 13. XXIX 16. 2 Chron. XXV 20.

b) Gen. XVI 1. XXIV 29. XXIX 16. Exod. II 16. XXV 34. XXVI 20. XXVII 16. XXXI 15. XXXVII 20. Lev. XIII 30. Num. III 21. 27. 33. XXXIII 9. Richt. XVII 5. 1 Sam. I 2. XVII 12. XVIII 8. XXV 2. XXVIII 24. 2 König. X 2. XV 25. Jes. VI 13. Ezech. I 11. Ruth II 1. Neh. X 2.

c) Gen. XXV 32. XXVII 46. XXXI 14. XXXVIII 25. XL 8. XLIII 6. 1 Sam. IX 20. 2 Sam. III 12. XV 35. Jes. XI 4. Dan. VIII 13. XII 6. Micha III 1. Ruth II 5. Esth. IV 5.

d) Gen. I 29. 30. VI 17. VII 15. XXXIV 14. Exod. XXXII 24. Levit. XI 9. 21. 23. XIV 35. XXV 30. XXVII 24. XIII 57. XIV 32. 40. XXI 18. 21. XXII 20. Deut. XIV 9. XIX 17. 1 Sam. VI 15. XXII 2. 1 König. VII 48. Jer. XXIII 28. Ezech. XVII 3. XXI 32. Sach. VI 6.

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 1600 regelmäfsige Fälle gegenüber.

G) Ausnahme :

Exod. XXVII 14. 15. XXXVIII 18. Num. XI 21. 2 König. XXV 17. Jer. LII 21. Esth. IV 11.

Das Zahlwort als Prädicat kann voranstehen, wenn das Subject ein Pronomen ist : Genes. XLII 32. Num. XVIII 16. (Nachtrag zu S. 223 Z. 14 v. o. im vorigen Bande dieser Zeitschrift.)

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 125 regelmäfsige Fälle gegenüber.

Noch einmal Ps. 45, 7.

ZAW. 1888, S. 156 bezweifelt Prof. Th. Nöldeke die Richtigkeit der Conjectur Giesebrecht's zu Ps. 45, 7a ZAW. 1887, S. 290 f. Während dieser vorschlägt, כסאך יהיה עולם ועד zu lesen und annimmt, daſs יהיה erst in יהוה verdorben, später in dem Elohimpsalm אלהים geworden ist, will jener אלהים tilgen und also כסאך עולם ועד lesen. Er meint, diese Ansicht liege noch näher als die von G. vertretene. Man muſs es dann jedoch wahrscheinlich finden, daſs ein Leser so gedankenlos gewesen sei, das Wort אלהים in den Text einzuschieben, ohne zu bemerken, daſs durch die so entstandene Anrede an Gott der ganze Zusammenhang gestört wird. Doch was die Conjectur Giesebrecht's besonders empfiehlt, ist der parallele Text 2 Sam. 7, 16 b כסאך יהיה נכון עד עולם. Betrachtet man beide Stellen genau, so sieht man leicht, daſs der Psalmvers ein Citat aus 2 Sam. 7 oder wenigstens eine sehr bestimmte Zuspielung auf die da gegebene Verheiſsung enthält. Stand 2 Sam. יהיה, so konnte es in dem Psalm nicht fehlen. Dies ist der Hauptgrund, warum ich ungeachtet der Bemerkung Nöldeke's an der Richtigkeit von G.'s Conjectur festhalte. Selbst hatte ich die Stelle schon früher so angesehen und meinen Studenten bei der Exegese von Ps. 45 die Lesart יהיה mitgetheilt. Einer von ihnen, Dr. J. W. Pont, hat sie in seiner Dissertation über Ps. 68 sub Thesi VI veröffentlicht und vertheidigt. Aus dem Datum seiner Schrift (5. April 1887) geht zugleich hervor, daſs ich schon vor dem Erscheinen des Aufsatzes G.'s die Stelle in der angegebenen Weise verstanden hatte. Auch mir war unbekannt, was Giesebrecht ZAW. 1888, S. 176 noch mittheilt, daſs Bruston schon im Jahre 1873 die Emendation gemacht hatte.

J. C. Matthes.

Beiträge zur hebräischen Wort- und Namenerklärung.

Von Lic. Dr. Julius Grill.

2. מֵרֵעַ *sodalis.*

Dafs in den Formen מֵרֵעִים , מֵרֵעֶךָ , מֵרֵעֵהוּ, in welchen das fragliche Wort מֵרֵעַ allein nachzuweisen ist, der E-Laut der zweiten Silbe keinen sicheren Anhaltspunkt für die Ableitung und Erklärung bietet, folgt aus der Thatsache, dafs in den Nominalgebilden mit Ṣērê (tongedehntem ĭ) in der Schlufssilbe und unwandelbarem Vocal in der vorhergehenden Silbe (parad. III, b bei Gesenius) die Behandlung jenes Ṣērê ein gewisses Schwanken zeigt. Tritt nach der Regel in der *vor* dem Ton entstehenden offenen Silbe Verflüchtigung ein (אויְבִים), so fehlt es doch nicht an einer stattlichen Reihe von Beispielen, in welchen Ṣērê festgehalten wird : שׁוֹמֵמִים, אֲבְנֵטִים, סַנְוֵרִים, עֲטַלֵּפִים, מוֹסֵרַי u. a. (vgl. Böttcher-Mühlau § 368, c). Wir begegnen der gleichen Erscheinung in den zu dieser Klasse gehörigen femininischen Wörtern (theilweise, wie bei der Participialform — בֹּגֵדָה, בֹּעֲרָה — mit gleichzeitiger Unterscheidung der grammatischen Function Stade § 214, c). Um so wichtiger wird die Beschaffenheit des Vocals der ersten Silbe, der nach fester Ueberlieferung in sieben unter acht in Betracht kommenden Fällen für *מֵרֵעַ Ṣērê mit Nebenton ist. Dieses unwandelbare Ṣērê erklärt sich nicht mit der Annahme, dafs מֵרֵעַ eine Verkürzung von מֵרֵעֶה sei (Ges. thes. II, 1296. Ewald § 160, b. d. Böttcher § 794 vgl. mit 824). Beruft man sich darauf, dafs der lange Vocal in מֵרֵעִים u. s. w. durch den Nebenton (Gegenton) gehalten werde (Böttcher § 369, B), so macht man das Vorkommen

einiger wenigen Ausnahmen von der Regel (s. Böttcher a. a. O.) zum Fundament der Beweisführung; und wie wenig die Vertreter dieser Annahme, trotz der noch hinzugenommenen Begründung, dafs מֵרֵעִים der Unterscheidung des Worts von מְרֵעִים (malefici) diene[1]), zur gegebenen Erklärung Vertrauen hegen können, verräth sich genug in der Bemerkung Böttchers: „Es bleibt noch die Möglichkeit, dafs dieses fast nur der Volkssprache angehörige, wenigstens dem Prophetenstyl ganz fremde מֵרֵעַ ursprünglich als Zusammensetzung mit partitivem מִן zunächst „Etwas von Freund", ein „Stück Freund" bedeutet hätte. — Dann würde sich nicht blofs das feste מֵ, sondern auch der übrige mit רֵעַ ganz gleiche Vocalbestand der Flexionsformen leichter erklären, als aus מִרְעֶה oder einem collectiv. Denominativ מִרְעֶה" (§ 794). Damit ist zugegeben, dafs in lautlicher Hinsicht die von Olshausen (§ 210) versuchte Analyse unbedingt den Vorzug verdient, wonach wir eine Composition vor uns hätten: „מִן konnte, mit dem *Plural* des Wortes רֵעַ (= רֵעֶה) verbunden, *einen oder mehrere von Freunden* bezeichnen; dafs aber Formen, wie מֵרֵעֶיךָ, מֵרֵעֵהוּ u. s. w. ebensowohl von einem Einzelnen, als von mehreren gebraucht werden konnten, mochte Veranlassung werden, eine Hauptform מֵרֵעַ als Singular vorauszusetzen oder neuzubilden, obgleich ein solcher mit den sonstigen Gesetzen der Sprache in unauflöslichem Widerspruch steht. Jene Formen erschienen nun nicht mehr als das, was sie ursprünglich waren, als Plurale in Abhängigkeit von einer Präposition,

---

[1]) Die Berufung auf diesen praktischen Zweck gehört überhaupt zu den fatalsten Auskünften der findigen hebräischen Grammatiker; ich erinnere nur an den hübschen Einfall, dafs die Form בָּתִּים zur Unterscheidung von בָּתִים (übernachtende) diene, welch letzteres Wort weder hebräisch, noch aramäisch ist.

sondern als wirkliche Singulare, und der Gebrauch des Plurals מֵרֵעִים mag auf eine wirkliche Mehrheit von Personen beschränkt worden sein.“ Diese Darlegung ist geistreich, aber daſs sie ein Hartes fordert, gesteht der Urheber selbst zu; und ob dem angenommenen Vorgang in der Wortbildung mit der weiteren Annahme Böttchers, daſs wir es mit einem Gebilde der Volkssprache zu thun haben könnten, eine haltbare Stütze geboten ist, müſste ja schon angesichts der ersten Stelle, in welcher מֵרֵעַ enthalten ist (Gen. 26, 26), bezweifelt werden, da hier מֵרֵעֵהוּ neben שַׂר־צְבָאוֹ sich doch offenbar nicht wie ein populärer Ausdruck, sondern wie ein Stück uralter höfischer Titulatur ausnimmt (vgl. 1 Reg. 4, 5. 1 Chr. 27, 33). Unter diesen Umständen kann sich eine *wissenschaftliche* Bearbeitung des hebräischen Wortschatzes bei den bisherigen Versuchen der Erklärung von *מֵרֵעַ unmöglich beruhigen (ich rechne dazu auch Wetzsteins Gleichung : מֵרֵעַ = مِرْيَاع von einem „obsoleten רֵיעַ eng verbunden sein“), und wir müssen sehen, auf andrem Wege zum Ziel zu gelangen.

Man ist bisher einmüthig von der Voraussetzung ausgegangen, daſs der zweite nnd dritte Consonant die Wurzellaute von רעה seien, während Mêm präformirt wäre. An sich liegt aber nicht die geringste Nöthigung zu dieser Annahme vor. Betrachten wir also versuchsweise den Anlaut als Wurzellaut, so erhalten wir in מֵרֵעַ ein Nomen von der Form קֵרֵחַ, גִּבֵּחַ, פִּקֵּחַ פִּסֵּחַ u. s. w. (qĭṭṭîl), das wir zu einem Stamm מרע zu stellen haben. Der Umstand, daſs sich im Hebräischen eine zugehörige Verbalform oder eine anderweitige Ableitung nicht vorfindet, darf uns nicht beirren, schon im Hinblick auf die zahlreichen ähnlichen Fälle (*אמץ u. dgl.). Wohl aber ist es angezeigt, ehe man die ver-

wandten Idiome zur Vergleichung zieht, den Zusammenhang erst festzustellen, in welchem das zu erklärende Wort im alten Testament vorkommt.

Gen. 26, 26 ist Ahuzzat מֵרֵעַ des Königs Abimelech von Gerar. Neben dem Anführer der bewaffneten Macht dieses Fürsten, Pichol, steht jener als Freund und „Vertrauter rathend und sonst Dienste leistend“ (Knobel-Dillmann) dem König zur Seite, wie später nach 1 Reg. 4, 5 Zabud כֹּהֵן רֵעֶה הַמֶּלֶךְ (vertrauter Hausminister)[1]) bei Salomo, nach 2 Sam. 15, 37. 16, 16. 1 Chron. 27, 33 Husai רֵעֶה הַמֶּלֶךְ bezw. רֵעַ bei David war. In der letztren Stelle ist noch besonders zu beachten, dafs der רֵעַ den יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ (geheimen Rath des Königs) neben sich hat. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, dafs bei dieser Gliederung einer späteren Zeit der יוֹעֵץ den Fürsten in den amtlichen Angelegenheiten, der רֵעַ in Privatsachen zu berathen hatte, dafs dem רֵעַ der persönliche Dienst und damit wesentlich auch Gesellschaft und Unterhaltung des Königs oblag. Auf eine specielle historische Untersuchung haben wir uns hier nicht einzulassen.

Jud. 14, 11 werden Simson bei seiner Hochzeitsfeier dreifsig מֵרֵעִים seitens der Angehörigen der Braut beigegeben. Dieselben sollen zum Schein als Zechgenossen das Fest verherrlichen; in der Hauptsache bilden sie — nach der wahrscheinlichsten Deutung und Lesung (כיראתם LXX: *ἐν τῷ φοβεῖσθαι αὐτοὺς αὐτὸν* vgl. Bertheau, das Buch der Richter und Ruth[2] S. 221 f.; Ewald, Gesch. d. Volkes Isr.[3] II, 571) — eine Schutzwehr gegen einen etwaigen

---

[1]) So Thenius (2. Aufl.); nach Stade, Geschichte des Volkes Israel S. 300: Priester und Freund des Königs; nach Klostermann, die Bücher Samuelis und der Könige: „der Stellvertreter [Freund — exegetische Glosse] des Königs“ (vgl. Cler., Mov., Keil).

Ausbruch des Uebermuths der unbändigen Kraft des Recken. Besteht hiernach zwischen Simson und jenen Hochzeitsgenossen ein Verhältnifs innerlicher Zusammengehörigkeit, eine Freundschaft in der Kameradschaft nicht, so schliefst dies nicht aus, dafs der Bräutigam Einem der Hochzeitsgesellen den Vorrang zutheilt und ein näheres persönliches Verhältnifs mit demselben eingeht, — in welchem Grad und aus welchem Grund immer der letztere sein Wohlgefallen und Vertrauen erweckt haben mag. Wir werden diesen ersten Brautführer in

Jud. 14, 20 מֵרֵעֵהוּ zu erblicken haben, den Simson nach eigener Wahl sich zugesellt hatte (אֲשֶׁר רֵעָה לוֹ), und der nach dem unglücklichen Ausgang der Feier die Neuvermählte zur Gattin erhielt[1]). Diese Auffassung vertritt schon das Targum : לרחבריה דהוה שושביניה (vgl. Pesch. : ܠܫܘܫܒܝܢܗ) und der damit übereinstimmende cod. Alex. : τῷ νυμφαγωγῷ αὐτοῦ ὃς ἦν ἑταῖρος αὐτοῦ (Aeth. : መጋቤ መርዓ)[2]). Der שׁוֹשְׁבִין ist derjenige Brautführer, „der während der Hochzeit stets um das Brautpaar war, dessen Hochzeitsangelegenheiten ordnete und dasselbe zu belustigen und zu erheitern suchte, der auch später als intimer Freund angesehen wurde[3]). Der παρανύμφιος hatte den ersten Anspruch auf die Braut, wenn die neugeschlossene Ehe nicht gelten sollte, wie es bei dem plötzlichen Ent-

---

[1]) Bertheau : „Zu den 30 Mereim v. 11, den Volksgenossen der Frau v. 16, den Männern der Stadt v. 18, wird dieser Geselle des Simson nicht gehört haben.“ Warum nicht? Zu einem Landsmann mochte man doch eher Vertrauen haben, als zu einem Freund Simsons? Und konnte ein *Freund* Simsons auf eine solche Heirath eingehen?

[2]) Vat. : ἑνὶ τῶν φίλων αὐτοῦ ὧν ἐφιλίασεν.

[3]) S. Levy, chald. Wörterb. II 464 f.

weichen Simsons den Anschein hatte. Denselben ersten Brautführer haben wir in

Jud. 15, 2 (מֵרֵעֶךָ) und 6 (מֵרֵעֵהוּ). Anders in

2 Sam. 3, 8, wo Abner gegenüber Isboset sich darauf beruft, dafs er treu zur Dynastie Sauls gestanden sei, und damit den ihm gemachten Vorwurf zurückweist: „Zur gleichen Zeit, da ich mich dem Haus deines Vaters Saul, seinen Brüdern (nächsten Verwandten) וְאֶל־מֵרֵעֵהוּ, freundlich erzeige, so dafs ich dich nicht David in die Hände fallen liefs, zur gleichen Zeit sollte es geschehen, dafs du mir den Handel mit dem Weib vorwirfst?"[1]). Ist hier die Lesart richtig[2]), so ist מֵרֵעַ collectiv gebraucht (vgl. לְרֵעֵהוּ 1 Sam. 30, 26 und Ewald § 160, b, Anm.) u. z. im Sinn der nächsten Freunde (neben den ältesten Verwandten) als politischer Parteigänger. Denselben Begriff des nahe oder nächststehenden Freundes, u. z. ganz allgemein gedacht, erhalten wir

Prov. 19, 4, wo מֵרֵעֵהוּ zum vorausgehenden רֵעִים רַבִּים einen gewissen Gegensatz bildet: „Reichthum bringt Freunde die Menge; ist (wird) einer aber arm, von dem sagt sich sein Vertrauter los" (— auch der nächststehende Kamerad und Freund!). Collectivische Fassung ist hier durchaus nicht nöthig oder angezeigt[3]). Desgleichen ist

Prov. 19, 7 von den vertrauten Freunden des Verarmten die Rede: „Alle Brüder (Blutsverwandte) des Armen hassen ihn, ja auch (nicht: „wie viel mehr" Nowack) was vertrauter Freund von ihm ist — die entfernen sich von

---

[1]) Klostermann's Kritik des Verses ist eine gewaltthätige.

[2]) LXX geben für מֵרֵעֵהוּ γνωρίμων (Klostermann: vielleicht מְיֻדָּעוֹ).

[3]) Zur Construction von יפרד vgl. Hitzig, Delitzsch, Nowack; LXX: ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος φίλου λείπεται.

ihm“ [1]). Der מֵרֵעַ steht dem Herzen nach noch näher, als der nahe Verwandte, ist zuverlässiger, wie dies auch Prov. 18, 24 ausgesprochen ist: „Es giebt Freunde, die einen zerfleischen (eigentlich: um sich zerreifsen zu lassen Jes. 24, 19); aber was ein rechter Freund ist, der ist anhänglicher, denn ein Bruder.“ Nur fragt es sich, ob wir מֵרֵעֵהוּ v. 7 überhaupt in unsren Zusammenhang aufnehmen dürfen, da Masora „in libris emendatis“ und Qimchi hier das fragliche feste Ṣērê der ersten Silbe gar nicht bieten (siehe Baer-Delitzsch, liber proverbiorum 1880 p. 44).

Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, dafs von all den besprochenen Fällen die der Geschichte Simsons entnommenen das bestimmteste Gepräge tragen, und dafs wir in diesem Zusammenhang gerade, wo das zu erklärende Wort unzweifelhaft *uralterthümlich* gebraucht ist, am ehesten Aussicht haben, die Wurzel des allgemeineren, in sämmtlichen übrigen Stellen auftretenden Begriffs: intimer Freund oder vertrauter Gesellschafter aufzufinden. Die dreifsig mereʿim Simsons sind, wie gezeigt worden, nicht Freunde, sondern zunächst lediglich Festgenossen, Theilnehmer am hochzeitlichen Zechgelage (mit seinen Spielen und Scherzen): mag ihre Zahl in der geheimen Besorgnifs des Vaters der Braut ihre Erklärung haben, dafs überhaupt mereʿim dabei sind, ist eine durch das Herkommen gebotene Repräsentation. Handelt es sich hierbei wesentlich um Tischgemeinschaft, um den Gesellen, der mit einem andern feiert, mit ihm die Zeit vertreibt, so reiht sich die Bedeutung von מֵרֵעַ im Sinn von Gen. 26, 26 ganz von selbst an. Der מֵרֵעַ, der als solcher einer der obersten Be-

---

[1]) LXX seltsam: πᾶς ὃς ἀδελφὸν πτωχὸν μισεῖ, καὶ φιλίας μακρὰν ἔσται.

amten des Fürsten ist, bildet den ordentlichen und nächsten Umgang des letztren und nimmt als persönlicher Minister oder Adjutant an der fürstlichen Tafel theil, wobei er insbesondere als Gesellschafter zu unterhalten hat, wie er auch zur Repräsentation gehört. Er schlieſst sich nach Umständen an die Prinzen an, die naturgemäſs in erster Linie die Tischgesellschaft des Fürsten bilden. 2 Sam. 9, 10 wird bestimmt, daſs Mephiboset beständig an der königlichen Tafel speisen soll; er sollte es haben (v. 11): כְּאַחַד מִבְּנֵי הַמֶּלֶךְ (vgl. damit 1 Sam. 20, 5 David an den Neumondsfesten Gast des Königs). 2 Reg. 25, 29 widerfährt dem gefangenen Jojachin die besondere Gnade und Auszeichnung seitens Evilmerodachs, daſs er auf Lebenszeit zum Tischgenossen des letztren ernannt wird. Bekannt ist nicht minder die hervorragende Rolle der „Tischgenossen" bei den persischen Königen (*συντράπεζος* Xenoph.). „Es war eine seltene und vielbeneidete Ehre zum „Tischgenossen" des Königs ernannt zu werden. Dieser Rang gewährte das Recht an der Tafel des Königs zu speisen, wenn auch nicht an demselben Tische, und sich zuweilen mit dem Könige zu berauschen. Diejenigen, welche der König zum Range seiner Tischgenossen erhoben hatte, aſsen in einem Gemache, welches vor dem lag, in welchem der König speiste; der König konnte sie durch die Vorhänge sehen, aber die Tischgenossen sahen den König nicht. Nur wenn der König ein Trinkgelag hielt und an groſsen Festen waren sie mit ihm in einem Saale; auch dann erhielten sie nicht denselben Wein, den der König trank. Bei den Trinkgelagen ruhte der König auf einem reichen Divan, die Tischgenossen saſsen am Boden. Bei den Festmahlen saſsen die Tischgenossen in bestimmter Rangordnung, und auſserdem so vertheilt, daſs diejenigen,

welchen der König am meisten traute, zur Linken, die übrigen zur Rechten des Königs safsen, da sich der König im Nothfall mit der rechten Hand besser wehren konnte, als mit der linken“ (Duncker, Geschichte des Alterthums[3] II, 891. 952 ff.). „Die höchste Stufe war die Erhebung zum „Verwandten des Königs.“ Damit gehörte man der ersten Klasse des Adels an, man stand den Achämeniden gleich und rangirte mit den Prinzen des Hauses“ (a. a. O. S. 891). Da haben wir die persischen מֵרֵעֵי הַמֶּלֶךְ und daneben die אַחֵי הַמֶּלֶךְ als eine Hofcharge.

Wie in Volkskreisen, so konnte bei Hof der „Tischgenosse“ — um so eher, wenn er „offiziell“ betheiligt war, — insgeheim gegen seinen Wirth feindselig und treulos gesinnt sein (vgl. das zu Simsons Hochzeit und zur persischen Hofeinrichtung Bemerkte). In anderer Richtung war es aber höchst natürlich, dafs die Tischgenossenschaft, wie sie eine Auszeichnung und ein Vertrauensbeweis war, die Freundschaft ebenso voraussetzte, als förderte, dafs der מֵרֵעַ Freund war und zum Vertrauten wurde. Ps. 41, 10 klagt der Dichter: גַּם־אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר־בָּטַחְתִּי בוֹ אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב׃, dafs sich seinen Feinden „auch ein vertrauter Freund und Genosse zugesellt habe; der vielleicht eine ganze Klasse bezeichnet“ (Hupfeld z. St.) „Tischgenossenschaft, Hausgenossenschaft, vertrauter Umgang“ folgen aus einander (de Wette, Hupfeld). In ergreifender Weise wendet, wenn auch nicht den Namen, so doch den Begriff des מֵרֵעַ der Dichter des 23. Psalms, der Jahve als „Hirt und Wirth“ (Hupfeld) schildert, auf den Frommen in seinem Verhältnifs zum himmlischen Herrn und König an: „Du bereitest vor mir einen Tisch gegen meine Feinde. Du salbest mein Haupt mit Oel und schenkest mir voll ein. Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen mein Leben lang, und

ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar" (— um hier bei dem Dolmetscher Luther stehen zu bleiben). Das ist der מֵרֵעַ Jahves, der יֹאכַל תָּמִיד לֶחֶם עַל־שֻׁלְחַן יהוה.

Das Dargelegte macht es wahrscheinlich, daſs wir für das fragliche Wort die Bedeutung: *Tischgenosse* (*συντράπεζος*, conviva) als den Grundbegriff, die Bedeutung: *nahestehender Freund* oder *vertrauter Gesellschafter* als abgeleitet zu betrachten haben („Genosse" überhaupt bedeutet das Wort *nirgends*). In der Erzählung von Simson tritt jene Grundbedeutung in der Anwendung auf eine bestimmte Festfeier auf, der מֵרֵעַ wird zum hochzeitlichen Tischgenossen und Zechbruder, daneben zum *παρανύμφιος* im besonderen.

Wie kommt aber מֵרֵעַ (Form qĭṭṭîl) zu diesem Begriff? Wir finden den Stamm מרע sowohl im Nord-, als im Südsemitischen. Daſs jedoch im vorliegenden Fall von aramäischem und syrischem (wie von samaritanischem) מרע abzusehen ist, müſste schon die Erwägung zeigen, daſs der dritte Stammlaut hier nicht ursprünglich ist (מְרַע, ܡܪܥ = مَرِضَ vgl. im allgemeinen Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. § 58, b, 2. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen § 10, 2, a). Ein echtes מרע hat das Arabische und Aethiopische.

مَرُعَ bedeutet: reichliches Futter hervorbringen, eine fette Weide bieten; مَرَّعَ (das Haupt) einölen, einfetten; der vierte Stamm zeigt beiderlei Bedeutungen; مَرْعٌ ist ubertas pabuli; مِرَاعٌ und مُرْعَةٌ Fett[1]). Der hiernach im Arabischen dem Stamm מרע zukommende Begriff des Reichlichen,

---

[1]) Vgl. مرغ I. II. IV. und مرخ. مُرْعَةٌ (مُرَعَةٌ) ist auch Name eines fetten Vogels (einer Art Haselhuhn).

Masten, Fetten berechtigt zur Heranziehung von hebr. מרא, das in מְרִיא fett, gemästet und מֻרְאָה Kropf eines Vogels vertreten ist (talm. מרא sive מרה Hiph. mästen, הַמְרָאָה Mästung). Im Arabischen stellt sich zu מרא lautlich noch näher مَرَأَ (مَرِئَ, مَرُؤَ) stärkend, gedeihlich sein, anschlagen (von der kräftigen und verdaulichen Speise u. a.); gesunde, kräftige Speise zu sich nehmen (die Erklärung des Worts bei Baidhawi zu Sur. 4, 3 ist ungenügend). Mit diesem מרא — مَرَأَ ist, wenn nicht der Wurzel, so jedenfalls dem Begriffe nach (vgl. übrigens חבק : חמק, 2. רבב : 2. רמם u. a.) das in beiden Sprachen nebenhergehende ברא — بَرَأَ verwandt (vgl. als Mittelglied وَرَى multum pinguis fuit). بَرَأَ (von بَرَأَ creavit und بَرِئَ in der Wurzel verschieden) heifst : er ist erstarkt, ist genesen; ברא Hiph. mästen, בָּרִיא fett (Thier, Mensch; Speise), בְּרִיאָה fem. Ez. 34, 20 in mehreren codd. Im Hebräischen tritt dann ברא noch weiter בָּרָה an die Seite u. z. mit der Bedeutung : fette, kräftige Speise, etwas zur Stärkung zu sich nehmen, Hiph. : solche Kost zu essen geben; בִּרְיָה (בְּרִיָּה?) fem. fett (Ex. 34, 20); בִּרְיָה kräftige, zur Genesung dienliche Speise; בָּרוּת, בָּרוּת dasselbe [1]).

---

[1]) Gesenius (Mühlau-Volck) stellt das obige ברה zu ברה scheiden, schneiden : das Gesund- oder Fettwerden soll vom „Einhauen" kommen. ברה ist aber *nicht überhaupt „essen", wie angegeben wird* (so wenig פְּתִיגִיל = Kleid, רוּץ = gehen u. s. w.). Bei genauer Betrachtung wird man bemerken, dafs es sich in sämmtlichen Stellen, in welchen das Wort und seine Ableitungen vorkommen, um eine stärkende Speise handelt, die bestimmt ist, den durch Trauer, Fasten u. dgl. Entkräfteten oder (sei es wirklichen, sei es angeblichen) Kranken wieder zu Kräften zu bringen. Schon Dillmann im lexicon linguae Aethiopicae stellt مرع, مرؤ, ورى, מרא ברא als vicina zusammen (p. 167).

Diesem Begriffszusammenhang schliefst sich deutlich auch das äthiopische መርዐ an, das (mit seinen Ableitungen) den üppigen sinnlichen Genufs, namentlich die geschlechtliche Fleischeslust bezeichnet (also der Bedeutung nach sich dem arab. مرح nähert s. Dillmann s. v.). Das Wort ist fast ganz in eine Benennung ausschweifenden, unsittlichen Vergnügens übergegangen (der ἀσέλγεια, ἀσωτία), hat aber ursprünglich, nach dem Etymon, diese schlimme Bedeutung noch nicht gehabt, wie das dazu gehörige (nicht zu *ረዐወ zu ziehende) መርዓ Hochzeit, Hochzeitsschmaus; aber auch allgemeiner : festliche Lustbarkeit, sowie dessen Ableitungen መርዓት Braut, Hochzeiterin (vgl. auch die Bemerkung Dillmanns in Gramm. § 128, Schlufs), መርዓዊ Hochzeiter, νυμφίος, ተመርዐወ nuptiis sibi adjungere sponsam[1]) darthun. መርዓ ist zunächst einfach : Lustbarkeit, Vergnügen, eine Gelegenheit, bei der man sich gütlich thut, weil es üppig hergeht. Wir haben darin einen ähnlichen Zusammenhang, wie bei በዓል Festlichkeit, Schmaus, namentlich Hochzeitsschmaus, das zu ብዕለ reich begütert sein gehört. Man findet denselben begrifflichen Zusammenhang in fremden Sprachgebieten, so z. B. im tibetischen gandun (dga'.'dun) Hochzeit (eigentl.: etwas, was Vergnügen aller Art in sich befafst).

Es drängt sich von selbst auf, wie von hier aus zuvörderst die מֵרֵעִים und der מֵרֵעַ der Simsonerzählung ihre Erklärung erhalten, eben als Theilhaber am Hochzeitsschmaus, wie an der hochzeitlichen Lustbarkeit überhaupt. Aber gleichzeitig bestätigt sich die Vermuthung, zu welcher der exegetische Erfund geführt hat, dafs wir überhaupt die Bedeutung : *Tischgenosse, Gastfreund* als die Grundbedeu-

---

[1]) Zum Bildungszusatz ወ vgl. Dillmann § 73.

tung des fraglichen Wortes anzusehen haben. Die grammatische Form des Wortes selbst tritt jetzt erklärend und bekräftigend ein. In מֵרֵעַ liegt zunächst der Begriff : einer, der sichs wohl sein läfst, der sich zusetzt, der sich im Essen und Trinken und andern Dingen nichts abgehen läfst. Die Gastfreundschaft will es so haben, dafs der Freund seine Genüge finde. Bezeichnend ist aber, dafs die Sprache gerade jene Intensivform gebraucht hat, die leicht auch eine üble Andeutung enthalten kann (vgl. Olshausen § 182, e), als sollte zugleich auf das Schmarotzerthum angespielt sein, in welches die Gastfreundschaft leicht ausartet[1]).

Der Bedeutungsübergang, den wir nach dem obigen bei מֵרֵעַ vorfinden : Gastfreund; intimer Freund; vertrauter Gesellschafter findet sich ähnlich auch anderwärts. Ich halte es nicht für überflüssig, Analogien aus dem indogermanischen Sprachgebiet beizufügen. Eine solche bietet uns schon die älteste Sprache des Veda in सधमाद् (der mit einem andern sich's wohl sein läfst) Trinkgenosse, Festgenosse; dann : Genosse, Gefährte; सधमाद m. Trinkgelage, Schmaus, Fest; dann : Gemeinschaft, Genossenschaft. सधमाद्य convivalis, festlich; Festgenosse; dann socius (s. Böhtlingk-Roth, Petersburger Sanskritwörterbuch VII, 616 f., woselbst die Quellenbelege zu finden). Dieselbe Begriffsreihe vertritt aber auch lat. sŏdālis. Dieses Wort ist nicht mit Sonne, Froehde, Curtius (vgl. Curtius, Grundzüge d. griech. Etymologie[5] S. 251) zu sscr. svadhā Gewohnheit, Vergnügen; ἔθος, ἦθος u. s. w. zu stellen, sondern zu ἁδ (σϝαδ),

---

[1]) Ich erinnere an den vidūṣaka des indischen Schauspiels, „die lustige Person, der nur an Essen, Trinken und Spässe denkende Gefährte des Helden“ (s. Böhtlingk-Roth, Sanskr.-Wörterb. VI, 1058) und den noch schlimmeren viṭa (a. a. O. S. 1030).

ἁνδάνω, ἥδομαι; suāvis (st. suādvis), suādeo; sscr. svad 1) schmackhaft machen, 2) schmackhaft sein, munden; sich schmecken lassen, kosten, geniefsen[1]) : sodalis ist der, der zum Schmausen, Zechen gehört (wie convivalis der, der zum convivium Gehörige). sŏd- zu svad, wie sŏp- zu svap (sŏpor, somnus). In Ṛg.-V. VIII, 50, 5 findet sich die Form svadāvan (voc.) = Feinschmecker, der gern etwas Kräftiges, Würziges, Anregendes trinkt (von Indra)[2]). Auf dem Begriff : Tischgenosse, Zechgenosse ruhen sonach auch die weiteren Bedeutungen von sodalis : Gespiele, Gefährte, Kamerad; Busenfreund; Bundesbruder, Mitglied einer Genossenschaft; Spiefsgeselle.

Mit dem Gezeigten hoffe ich bewiesen zu haben, dafs מֵרֵעַ — entgegen der herkömmlichen Annahme — mit רֵעֶה und רֵעַ etymologisch nichts zu schaffen hat. Beachtenswerth ist nur, dafs רֵעֶה in seiner Bildung מֵרֵעַ analog ist. Während Ewald (§ 146, d. 211, e) bei dem aus רֵעֶה abgekürzten רֵעַ von „unklarer Ableitung" redet, reiht Olshausen (§ 166, b) und Böttcher (§ 824, c) רֵעֶה den Gebilden der Form qĭṭāl (קִטָל) an. Es ist aber schwer zu begreifen, wie Olshausen dabei sich durch die Voraussetzung eines st. cstr. נֵכַר von נֵכָר (in Wirklichkeit kommt nur Einmal — Deut. 31, 16 — u. z. vor Maqqēph die segolatische Form נֵכַר vor, s. das Richtige Gesenius-Kautzsch § 93, 2, Anm. 1. C) beirren lassen konnte. רֵעֶה läfst sich zur angegebenen Bildungsform nicht stellen, wie schon das feste Ṣērê zeigt (רֵעֶה דָוִד 2 Sam. 15, 37. 16, 16. רֵעֶה הַמֶּלֶךְ 1 Reg. 4, 5; „dreimal nach den besten Auktoritäten; andre

---

[1]) Vgl. Petersb. Sanskr.-Wörterb. VII, 1421.

[2]) Durch die Absicht der Herstellung eines Wortspiels (mit svadanti sie machen würzig) veranlafst (in VIII, 49, 5 entspricht svadhāvan).

lesen dagegen das regelrechte רֵעֶה« Olshausen § 166, b; es kommt noch hinzu das Kethîbh von Prov. 27, 10, vgl. Ewald § 211, e). Vielmehr hat Stade richtig gesehen, wenn er (§ 184) urtheilt: „רֵעַ (רֵעִי, רֵעֲךָ, רֵעוֹ Jer. 6, 21, sonst immer רֵעֵהוּ u. s. w.) wird aus רֵעֶה verkürzt sein, wie נֵא Jes. 16, 6 aus נֵאֶה«, und wenn er dieses נֵאֶה (§ 219) zu den nomina der Form qĭṭṭăl zieht, welch letztere der nach unserer Darlegung in מֵרֵעַ zu Grund liegenden qĭṭṭĭl verwandt ist. Dabei erklärt sich das unwandelbare Ṣērê in רֵעֶה und רֵעַ vollständig und zwanglos.

Ich habe schliefslich nur noch zum Ṣērê der zweiten Silbe von מֵרֵעַ etwas zu bemerken. Aufser dem gleich zu Beginn hervorgehobenen allgemeineren Sachverhalt können die Pluralformen: שִׁלֵּשִׁים, רִבֵּעִים die Möglichkeit der Aussprache מֵרֵעִים bei der Grundform qĭṭṭĭl erhärten. Das überaus häufige Vorkommen der Formen von רֵעַ (רֵעִים, רֵעִי u. s. w.) mit dem (hier nothwendigen) festen Ṣērê nach Rēsch dürfte aber vielleicht auf die Vocalisation von מֵרֵעַ einen gröfseren Einflufs ausgeübt haben, — um so mehr, als die beiden Wörter mehr oder weniger synonym wurden. Aus diesem Nebeneinander erklärt sich dann nicht minder die Suffixform in מֵרֵעֵהוּ. Was endlich zu der eben so unrichtigen, als gut bezeugten Schreibung מְרֵעֵהוּ Prov. 19, 7 geführt haben mag, lasse ich dahingestellt.

Das Verwandtschaftswort עַם.

Dafs das Wort עַם „Volk“ bedeutet, ist so unbestreitbar, wie dafs diese Bedeutung an einer Anzahl Stellen des A. T. schlechterdings nicht in den Zusammenhang passen will.

1) Nach Gen. 19, 38 nennt Lots jüngere Tochter die Frucht der Verbindung mit ihrem Vater בֶּן־עַמִּי, ein Name, der augenscheinlich auf den ungewöhnlichen Ursprung seines Trägers hinweisen soll, aber völlig nichtssagend ist, wenn man ihn nach Gen. 23, 11. Lev. 19, 18. 20 17 erklärt, denn als „Sohn meines *Volks*“ kann jedermann nicht nur seinen Sohn, sondern auch jeden beliebigen seiner Landsleute bezeichnen.

2) Eben so wenig genügt die Bedeutung „Volk“ an nicht wenigen Stellen, wo das Wort im Plural erscheint, während wir den Singular erwarten. Dies ist der Fall :

A) in mehreren Gesetzesvorschriften des Pentateuches und zwar :

a) in der öfter wiederkehrenden Bestimmung, dafs die Seele eines Uebelthäters ausgerottet werden solle מֵעַמֶּיהָ (Gen. 17, 14. Lev. 7, 20 f. 25. 27. 23, 29. Num. 9, 13) oder מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ (Ex. 31, 14. Num. 15, 30). Anderwärts steht dafür מִקֶּרֶב עַמּוֹ (Lev. 17, 40. 20, 6. מִק׳ עַמָּהּ ibid. 17, 10. 23, 30. מִק׳ עַמָּם ibid. 18, 29. 20, 5. 18), לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם (ibid. 20, 17), מִיִּשְׂרָאֵל (Ex. 12, 15), מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל (ibid. v. 19) und מִתּוֹךְ הַקָּהָל (Num. 19, 20).

b) Lev. 19, 16 : „Du sollst nicht verleumderisch umhergehen בְּעַמֶּיךָ.

c) ibid. 21, 1—4 : „Wegen einer Leiche soll sich keiner verunreinigen בְּעַמָּיו, aufser wegen seiner nächsten Blutsverwandten, wegen seiner Mutter und wegen seines Vaters und wegen seines Sohnes und wegen seiner Tochter

und wegen seines Bruders und wegen seiner Schwester der Jungfrau, die um ihn ist, die noch keines Mannes geworden ist, wegen dieser mag er sich verunreinigen. Er soll sich nicht verunreinigen als Ehemann בְּעַמָּיו, daſs er sich entweihe.“

B) in der ebenfalls dem Pentateuch angehörigen Verbindung: נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו (Gen. 25, 8. 17. 35, 29. 49, 29[1]). 33. Num. 20, 24. 27, 13. 31, 2. Dt. 32, 50), über welche Böttcher de inferis I, 56 ff. zu vergleichen ist. Die bereits in die Scheol eingegangenen Vorfahren, denen der Nachkomme durch den Tod zugesellt wird, können allenfalls als „sein Volk“, aber nimmermehr als „seine Völker“ bezeichnet werden.

3) Bei Annahme der Bedeutung „Volk“ bleiben mehrere der mit עַם zusammengesetzten Eigennamen ganz unverständlich. Wie könnte ein Einzelner „Volk Gottes“ (עַמִּיאֵל) oder „Volk des Allmächtigen“ (עַמִּישַׁדַּי) genannt worden sein? Wollte man aber diese Namen mit „mein Volk (oder „das Volk“) ist Gott“, „ist allmächtig“ übersetzen, so würde eine Blasphemie herauskommen, derer sicherlich kein Volk weniger als das israelitische fähig gewesen wäre.

Die Lösung dieser Schwierigkeiten liegt auf dem Gebiete des Arabischen. Hier heiſst عَمّ zwar auch magna hominum turba, hat aber auſserdem bekanntlich die viel häufigere Bedeutung patruus und wird schlieſslich von allen denjenigen Verwandten gebraucht, welche der Lateiner necessarii nennt. Wir glauben nun, daſs das hebräische עַם in ältester Zeit gleichfalls vor oder neben der Bedeutung „Volk“ die andere „Oheim (Vatersbruder)“ hatte,

---

[1]) Wo wir unbedenklich עַמָּי lesen, da alle übrigen Stellen in dieser Formel den Plural haben.

welche sich später dahin erweiterte, dafs das Wort jeden Verwandten in aufsteigender Linie (Ascendent) und zuletzt überhaupt einen Familienangehörigen bezeichnete. Bei dieser Annahme finden alle von uns angeführten Stellen, zu welchen die Bedeutung „Volk“ nicht pafst, eine ungezwungene und befriedigende Erklärung.

Die erste Bedeutung „Oheim“ erscheint in den jedenfalls aus alter Zeit stammenden Eigennamen. Die Ansicht Fürsts, nach welcher die in zusammengesetzten Namen vorkommenden Verwandtschaftswörter אָב, אָח, חָם Epitheta Gottes sind, hoffen wir mit einleuchtenden Gründen als die allein richtige nachzuweisen, sobald es uns möglich sein wird, die Ergebnisse langjähriger Beschäftigung mit der hebräischen Onomatologie zu veröffentlichen. Da wir diesen Beweis auf dem uns hier zu Gebote stehenden Raum nicht führen und doch den Lesern nicht zumuthen können, uns ohne denselben zu glauben, so müssen wir uns für jetzt darauf beschränken, die beachtenswerthe Erscheinung hervorzuheben, dafs einer Anzahl der mit עַם gebildeten Eigennamen ganz gleichartige Zusammensetzungen mit אָב und אָח zur Seite gehen. So steht :

עַמִּיאֵל neben אֲבִיאֵל
עַמִּיהוּד „ אֲחִיהוּד und אֲבִיהוּד
עַמִּינָדָב „ אֲחִינָדָב und אֲבִינָדָב
עַמְרָם „ אֲחִירָם und אֲבִירָם (aus אַבְרָם)
אֱלִיעָם[1] „ אֱלִיאָב.

Gewifs dürfen wir hieraus schliefsen, dafs in solchen Bildungen עַם so gut wie אָב und אָח als Verwandtschaftswort aufzufassen ist, und dann kann es uns nach dem Arabischen nicht zweifelhaft sein, welchen Verwandten ersteres bezeichnet. Es wäre auch höchst befremdlich,

---

[1]) Wir führen zu diesen Eigennamen keine Belegstellen an, weil dieselben leicht in jedem Wörterbuche zu finden sind.

wenn die hebräische Sprache, welche Ausdrücke für „Schwiegervater“, „Eidam“ und „Schwager“ besitzt, kein kein besonderes Wort für „Oheim“ ausgeprägt haben sollte. Als solches kann דּוֹד nicht gelten, da es, ursprünglich „Freund, Geliebter“ bedeutend, eben so weiten Begriffes wie unser „Vetter“ ist, so daſs es in einem und demselben Abschnitte den Vatersbruder und dessen Sohn bezeichnet (Jer. 32, 7—9. 12)[1]). Wenn letzteres Wort trotzdem in Gesetzesvorschriften gebraucht wird, in denen man doch scharfe Begriffsbestimmungen erwartet (Lev. 20, 20), so erklärt sich dies am einfachsten daraus, daſs man, nachdem einmal die zweite Hauptbedeutung von עַם (Volk) wenigstens im Singular die vorherrschende geworden war, zur Bezeichnung des von dem Wort ausgedrückten Verwandtschaftsgrades lieber ein anderes Wort wählte, um Miſsverständnisse auszuschlieſsen.

Die erste Hauptbedeutung von עַם hat sich nun schon frühzeitig dahin erweitert, daſs es jeden Verwandten in aufsteigender Linie (Ascendent), somit auch den leiblichen Vater bezeichnen konnte. Diese Annahme verhilft uns zum richtigen Verständnisse von Gen. 19, 38, wo wir nunmehr בֶּן־עַמִּי „Sohn meines *Vaters*“ übersetzen. So erhalten wir einen Namen, der sich vollkommen mit dem Namen מוֹאָב deckt, welchen die ältere Tochter Lots ihrem Sohne giebt und welchen der Erzähler, wie die Ausleger längst erkannt haben, im Sinne von מֵי אָב („Same des Vaters“) faſste. Auch die Formel נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו verliert jetzt ihr Auffälliges. Daſs hier עַם synonym mit אָב ist,

---

[2]) Wie schwankend der Begriff von דּוֹד und דּוֹדָה blieb, zeigt sich darin, daſs die LXX jenes Wort auſser mit *πατράδελφος* (2 Sam. 23, 9) und *ἀδελφὸς* (*τοῦ*) *πατρὸς* (Lev. 10, 4. Jer. u. O. Est. 2, 15) auch mit *συγγένεια* (Lev. 20, 20) und *οἰκεῖος* (1 Sam. 10, 14 ff.), letzteres mit *θυγάτηρ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς* (Ex. 6, 20) und *συγγενής* (Lev. 18, 14. 20, 20) übersetzen.

erhellt schon daraus, daſs in dieser Verbindung letzteres Wort bisweilen mit ersterem wechselt (Jud. 2, 10. 2. Reg. 22, 20. 2 Chron. 34, 28). Auſserdem vergleiche man noch בּוֹא אֶל־אֲבוֹתָיו (Gen. 15, 15) und das so häufige שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו (Gen. 47, 30. Dt. 31, 16. 1 Reg. 2, 10 u. a.).

Von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt zu der Bedeutung „Verwandter" überhaupt, welche uns in den angeführten Gesetzesvorschriften begegnet. Besonders gut paſst dieselbe in den Zusammenhang der Stellen Lev. 19, 16 und 21, 1—4. An ersterer wird sie dadurch empfohlen, daſs עַמֶּיךָ in der Umgebung von עָמִית (V. 15. 17), רֵעַ (V. 16) und אָח (V. 17) erscheint. Die zweite schärft zuerst als Regel ein, daſs niemand sich an einer Leiche „in seiner Verwandtschaft" verunreinigen solle, um sodann einzelne auf die nächsten Blutsverwandten bezügliche Ausnahmefälle aufzuzählen.

Wir haben abzuwarten, ob sich gegen unsere obige Darlegung gegründete Einwendungen werden erheben lassen. Wenn dies nicht der Fall ist, so wird die von uns für עַם nachgewiesene zweite Hauptbedeutung künftig als solche in die hebräischen Wörterbücher aufzunehmen sein.

Dresden.

M. Krenkel.

Die Anhänge des Richterbuches.

Von **Karl Budde.**

I.

Das Gotteshaus des Ephraimiten Mikha und der Zug der Daniten nach dem Norden (c. 17 f.).

Dafs in diesem religionsgeschichtlich sehr werthvollen, alten Stück zwei Quellen mit einander verbunden sind, hat Vatke zuerst gesehen (Theol. des A. T. 1835 S. 268 Anm.), ohne den Nachweis im einzelnen zu liefern; neuerdings haben Wellhausen und Kuenen es in Abrede gestellt, Bertheau nur für 18, 15—29 behauptet, die Unebenheiten werden aus Ueberarbeitung durch eine dem Heiligthum zu Dan feindliche Hand erklärt. Der Beweis für die doppelte Gestalt der Ueberlieferung läfst sich beinahe durchgehends am Object selbst führen; ich gebe deshalb zuerst das Experiment in möglichst mechanischer Uebersetzung und lasse die Erläuterungen und Einschränkungen folgen:

I.	II.
1. Und es war ein Mann vom Gebirge Ephraim namens Mikha, 5. und dieser Mann Mikha hatte ein Gotteshaus und machte Ephod und Teraphim, und er füllte die Hand eines seiner Söhne, dafs der sein Priester ward [2]).	. . . . 2a. Und er sprach zu seiner Mutter: „Die elfhundert Sekel Silbers, welche dir genommen sind, weshalb du eine Verwünschung ausgesprochen und vor meinen Ohren gesagt hast [1]) : . . . . . : siehe, das Geld ist in meinem Besitz, *ich* habe es genommen 3 bβ. und will es dir nun wiedergeben.“ 4a. Und

[1]) Der Wortlaut der Verwünschung fehlt.

[2]) V. 6 wie 18, 1 a sind Einschub.

. . . 8. Und der Mann ging fort aus der Stadt Bethleḥem-Juda, um sich niederzulassen, wo ers träfe, und so kam er auf das Gebirge Ephraim an das Haus Mikha's, um seine Wanderschaft fortzusetzen. 9. Und Mikha sagte zu ihm: „Woher kommst du?" und er sagte zu ihm: „Ich bin ein Levit aus Bethleḥem-Juda und bin unterwegs, um mich niederzulassen, wo ichs treffe". 10. Da sagte Mikha zu ihm: „Bleibe bei mir und sei mir Vater und Priester, so will ich dir 10 Silberlinge jährlich geben und den Betrag für Kleidung und deinen Lebensunterhalt." 11. Und der Levit willigte ein bei dem Manne zu bleiben, 12 aα. und Mikha füllte die Hand des Leviten, 13. und Mikha sagte: „Nun weiſs ich, daſs Jahve mir gutes thun wird, denn ich habe den Leviten zum Priester."

er gab das Geld seiner Mutter wieder [1]), 2 b. und seine Mutter sprach: „Gesegnet sei mein Sohn dem Jahve!" 3 bα. Und seine Mutter sprach: „Ich weihe hiemit das Geld dem Jahve von meiner Hand für meinen Sohn, Pesel und Massekha daraus zu machen." 4 b. Und seine Mutter nahm zweihundert Sekel Silbers und gab sie dem Erzarbeiter, und der machte daraus Pesel und Massekha, und das kam in das Haus Mikha's. 7. Und es war ein Jüngling aus Bethleḥem-Juda [2]), der war Levit, und er hatte sich dort niedergelassen 12 b. und war in Mikha's Hause, 11 b. und der Jüngling galt ihm wie einer seiner Söhne, 12 aβ. und so ward der Jüngling sein Priester.

18, 1 b. In jenen Tagen aber suchte sich der Stamm der Daniter einen Besitz zur Niederlassung, denn es war ihm bis zu jenem Tage kein Besitz inmitten der Stämme Israels zugefallen.

---

[1]) 3 bβ und 4 a sind an die falsche Stelle gerathen, dann ist 4 a, wieder an falscher Stelle, durch 3 a ersetzt worden.

[2]) Hier eine Glosse.

2. Und die Kinder Dan sandten fünf Männer aus ihrer Mitte, das Land auszukundschaften [und es zu erforschen ?]. 3. Als die beim Hause Mikha's waren, kehrten sie dort ein...... „Was hast du hier zu schaffen?" ..... 4 b „und er hat mich gedungen, und so ward ich sein Priester." 5. Und sie sagten zu ihm: „Befrage doch Gott, dafs wir erfahren, ob unser Weg, auf dem wir begriffen sind, glücklich sein wird." 6. Und der Priester sprach zu ihnen: „Gehet in Frieden!"

2. . . . . . . aus ihrem Geschlechte . . Männer, tüchtige Leute, von Ṣorʿa und Eštaol aus und sprachen zu ihnen: „Gehet, erforschet das Land!" . . . und sie kamen auf das Gebirge Ephraim an das Haus Mikha's und übernachteten daselbst. 3. Da erkannten sie die Mundart des levitischen Jünglings und sagten zu ihm: „Wer hat dich hierher gebracht, und was thust du hier?" 4 a. Und er sprach zu ihnen: „So und so hat Mikha an mir gethan."..... 6. „Vor Jahwe liegt euer Weg, auf dem ihr gehen wollt."

7. Und die fünf Männer gingen und kamen nach Lajiš und sahen

die Leute, die in ihrer Mitte waren, friedlich und sorglos, Reichthum besitzend und fern von den Phöniciern und ohne Beziehung zu den Aramäern [1]). Und sie kamen .... 9. und sprachen: „Auf und lafst uns [gegen sie [3])]

(die Stadt), wie sie sorglos lebte nach der Weise der Phönicier, und kein Mangel an irgend etwas im Lande war. 8. (Und sie kamen, zu ihren Brüdern nach Ṣorʿa und Eštaol und sprachen zu ihnen [2]): „Was 9. zögert

[1]) Nach Hdsch. der LXX (vgl. de Lag. Lucian-Text), M. T. „zu irgend jemand." Die Worte ואין מכלים דבר habe ich nicht übersetzt.

[2]) אחיהם zu streichen.

[3]) עליהם verdächtig.

hinauf ziehen; denn wir haben das (?) Land gesehen und siehe, es war sehr gut: seid nicht träge hinzugehen, das Land einzuehmen, 10. denn Gott hat es in eure Hände gegeben. Wenn ihr hinkommt, kommt ihr zu einem sorglosen Volke, und das Land ist weit nach beiden Seiten. 11. Und es brachen auf von dort aus dem Stamme der Daniter 600 mit Kriegsgeräth umgürtete Männer. 12. Und sie zogen hinauf und schlugen ihr Lager auf bei Qirjath-Je῾arim in Juda; darum nennt man die Stelle „Lager Dan's“ bis auf diesen Tag. 13. Und sie marschirten von dort auf das Gebirge Ephraim 15. und bogen dort ab zum Hause Mikha's. 17. Und die fünf Männer, die hingegangen waren, das Land auszukundschaften, gingen hinauf und die 600 mit Kriegsgeräth umgürteten Männer . . . . ., der Priester aber stand im Thore. 18. Und der Priester ihr[1]) zu kommen 10. an einen Ort, wo kein Mangel ist an allem, was es auf Erden giebt?“ . . . . 11. . . . . von Ṣor῾a und Eschtaol 13. und sie kamen an das Haus Mikha's. 14. Da huben die fünf Männer, die nach Lajisch gegangen waren[2]), an und sprachen zu ihren Brüdern: „Wifst ihr auch, dafs in jenen Häusern Pesel und Massekha sind? Und nun höret, was ihr thun sollt! 17. Gehet dort hinein und nehmet das Pesel und die Massekha!“ 15. Und sie traten in das Haus des jungen Leviten und begrüfsten ihn[3]), 18. jene aber gingen in das Haus Mikha's und nahmen das Pesel und die Massekha.

Lücke, Schlufs v. 30: Und die Kinder Dan stellten sich das Pesel auf, und Jonathan der Sohn Geršoms, des Sohnes Moše [Text: Manasse mit נון תלויה] der und seine Söhne wurden dem Stamme der Daniter

---

[1]) Das ואתם in 9b zu streichen.

[2]) zu streichen לרגל את הארץ.

[3]) v. 16 Einschub.

sprach zu ihnen: „Was habt ihr vor?“ 19. Und sie sprachen zu ihm: „Schweig still, lege deine Hand auf deinen Mund und gehe mit uns und werde uns Vater und Priester! Was ziehst du vor: Hauspriester eines einzigen Mannes zu sein, oder Priester eines Stammes und Geschlechtes in Israel?“ 20. Das gefiel dem Priester wohl, und er nahm das Ephod und die Teraphim und ging hin inmitten des Volkes. Fortsetzung v. 21—29. 31.

Priester bis zur Zeit der Fortführung (der Bewohner) des Landes.

Nicht überall ist der doppelte Faden gleich sicher zu erkennen, an manchen Stellen läuft er auch nur einfach fort und läſst dann wohl eine Lücke in der anderen Erzählung. Die Zuweisung an I oder II muſs oft auf's Gerathewohl erfolgen, da die beiden Gestalten einander sehr nahe stehen; hie und da mag auch bei dem Versuche ein einheitlicher Faden gespalten sein, indem der festgestellte Doppellauf zu weit verfolgt wurde. Die Arbeit des Redactors greift eben hier sehr tief in den Bestand der Quellen ein. Doch bieten sich folgende wegweisenden Stellen und Erkennungszeichen.

a) 17, 2—4 Pesel und Massekha neben 1. 5 Ephod und Teraphim. Die Vierzahl in 18, 14. 17. 18 macht sich höchst sonderbar und wird wiederlegt durch v. 20, wo das vierte, Massekha, fehlt. Daraus geht hervor, daſs Ephod und Teraphim, hier ursprünglich, derjenigen Gestalt angehören, welche

b) den Priester selbst auf Zureden der fünf Bekannten und unter dem Druck der Gewalt die Heiligthümer auf den Arm nehmen und mitgehen läfst, im Unterschiede von derjenigen, nach welcher die Heiligthümer (Pesel und Massekha) durch die andren geraubt werden, während die fünf Bekannten jenen durch freundliches Gespräch im Innern seines Hauses festhalten. Ob in dieser Gestalt der Priester mitging, ist nicht mehr sicher zu ermitteln, denn v. 21—27 aα scheinen geschlossen weiter zu führen. Doch wird sich unter e) eine Wahrscheinlichkeit ergeben.

c) In I *„der Priester“*, in II (18, 15) *„der junge Levit“*, ein Unterschied, zu dem c. 17 den Grund legt. 17, 11 sagt, dafs *der Jüngling* dem Micha *wie einer seiner Söhne* galt, 17, 10 soll *der Mann* (v. 9) oder *der Levit* sein *Vater* und Priester werden (vgl. 18, 19). Diese beiden Bilder kann doch nicht derselbe Verf. neben einander verwenden, vielmehr steht der an Sohnes Statt gehaltene junge Levit ausschliefsend dem Sohne Micha's (v. 4) gegenüber, dessen Ersatzmann der Levit oder der Mann in v. 9 f. wurde. So ist denn auch der „junge Levit *aus* Beth-leḥem“ nicht Beisafs in *dieser* Stadt (וְהוּא גָר שָׁם), sondern „dort“ = am Wohnorte Micha's. Dieser Unterschied läfst sich auch bei dem Besuch der fünf Männer in 18, 2 ff. beobachten und findet seine Bestätigung in manchen Einzelheiten, aber die Scheidung ist nicht vollständig durchzuführen und läfst mehrfach Lücken.

d) Ganz offen liegt der doppelte Faden in 18, 7, wo dicht neben den auf הָעָם bezüglichen Masculin-Formen שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ die Feminin-Form יוֹשֶׁבֶת steht, welche nur zu einem durch הָעָם verdrängten הָעִיר pafst. In v. 8—10 herrscht grofse Verwirrung, die aus der Verflechtung zweier Gespräche erklärt werden mufs; mein Entwirrungsversuch ist nur auf gut Glück angestellt.

e) v. 30 und 31 schliefsen einander aus, der Name des Cultbildes ist wohl in v. 31 durch Eingriff ausge-

glichen. Der Priester Jonathan in v. 30 aber ist schwerlich der namenlose Levit, den beide Quellen bieten; denn sonst wäre sein Name gewifs früher genannt. Wenn nun jener Ungenannte in I mitging und dem Versprechen gemäfs Priester wurde, so folgt daraus mit Wahrscheinlichkeit, dafs nach der Darstellung II, welche das Bild durch die Daniten selbst wegnehmen läfst, der junge Levit nicht mitging, sondern in Jonathan dem Bilde ein neuer Priester gewonnen wurde.

Eine der beiden Quellen glaube ich bestimmen zu können. Teraphim, im ganzen A. T. nicht häufig (Hos. 3, 4 noch mit אֵפוֹד, ferner Sam. I, 15, 23. 19, 13. 16. Reg. II, 23, 24. Sach. 10, 2. Ez. 21, 26), findet sich im Hexateuch nur Gen. 31, 19. 34 f. in der Erzählung des E, wie Rahel ihres Vaters Teraphim stiehlt und Laban nachsetzt und sie sucht. Die letztere Erzählung bietet eine überraschende Parallele zu der Verfolgung Mikha's c. 18, 21 ff., zeigt auch schlagende formelle Uebereinstimmung, vgl. dort v. 23 וַיַּדְבֵּק אתו בְּהַר גִּלְעָד mit 18, 22 וַיַּדְבִּיקוּ אֶת־בְּנֵי דָן und v. 30 לָמָּה גָנַבְתָּ אֶת־אֱלֹהָי mit v. 24 אֶת אֱלֹהַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְקַחְתֶּם. רִגֵּל auskundschaften ist selten, im Hexateuch Gen. 42 oft und Num. 21, 32 bei E, auch die Rahab-Geschichte (Jos. 2, 1) und die damit zusammenhängende Gestalt der Eroberung Jericho's (6, 22. 23. 25) und ʿAkhan 7, 2 werden E angehören. Aufserdem nur noch Sam. I, 26, 4. II, 10, 3. 15, 10. 19, 28 und in secundären Stellen. Wir haben danach alle Ursache, diejenige Gestalt der Erzählung, welche mit 17, 1. 5 beginnt, E zuzuschreiben und werden daraus auch den Gottesnamen אֱלֹהִים in 18, 5. 10 erklären. Auch das Ephod in c. 8 kann mit einiger Wahrscheinlichkeit E zugewiesen werden.

Die andere Fassung J zuzuschreiben, wage ich nicht, weil ich keinerlei positive Gründe dafür finde, mufs daher ihre Herkunft ganz dahingestellt sein lassen. Gegen J könnte sprechen, dafs in Jos. 19, 47, besonders in der

weiteren, auch den Stoff von Richt. 1, 34 f. einschliefsenden Fassung der LXX, eine kürzere Erzählung mit einigen Abweichungen vorliegt, für welche man Grund hat J heranzuziehen (vgl. ZATW. 1887 S. 118 ff.). Immerhin würde dieselbe aber eine ausführlichere Erzählung nicht ausschliefsen, und die ihr besser entsprechenden Einzelheiten könnten in Richt. 17 f. leicht von der Redaction beseitigt sein.

Die Stelle des Stückes im Richterbuche ist natürlich für das Zeitalter der Ereignisse durchaus nicht mafsgebend, weil es hier Nachtrag ist. Die Fassung von E kann sich schwerlich rückwärts an die E angehörige Betrachtung in c. 10, 6 ff. angeschlossen haben. Andererseits bleibt die Simson-Geschichte auch nach c. 17 f. möglich, denn die Auswanderung des ganzen Stammes Dan ist an sich unwahrscheinlich und wird wenigstens in 18, 11 gar nicht behauptet (מִמִּשְׁפַּחַת הַדָּנִי). Das Eingreifen der Judäer in 15, 9 ff. spricht im Gegentheil für die Annahme, dafs die Simson-Geschichte nur noch unselbständige Reste der Daniten in ihrer südlichen Heimath kennt. Wo c. 17 f. ursprünglich gestanden hat, läfst sich nicht ausmachen.

II.

Die Frevelthat Gibʿa's und die Vernichtung des Stammes Benjamin (c. 19—21.)

Das Kebsweib eines Leviten wird zu Gibʿa-Benjamin, wo die Reisenden über Nacht eingekehrt sind, von den ruchlosen Bewohnern, die zuerst sogar sodomitische Gelüste äufsern, zu Tode geschändet (c. 19); der Levit ruft alle Stämme Israels auf, und da der Stamm Benjamin sich der Frevler annimmt, wird er durch einen heiligen Krieg im eigentlichsten Sinne des Wortes nach schweren Verlusten der verbündeten Stämme mit Stumpf und Stiel vernichtet bis auf 600 Männer (c. 20). Durch sie gedenken die übrigen den Bruderstamm am Leben zu er-

halten; aber da sie geschworen haben sich mit Benjamin nicht zu verschwägern, so werden zwei Drittel der nöthigen Weiber in Jabesch-Gilʿad gewonnen, das wegen Nichttheilnahme am Kriege zerstört wird, die übrigen dürfen die Benjaminiten bei einem Feste zu Šilo aus dem Reigen der Jungfrauen sich rauben.

Daſs diese Geschichte so wie sie dasteht der spätesten Zeit angehört, hat vor allem Wellhausen schlagend bewiesen. Die heilige Volksgemeinde Israels aus c. 20 f., welche auf den Ruf des Leviten wie *ein* Mann am cultischen Mittelpunkte zur Versammlung sich einfindet, hat in der ganzen vorexilischen Zeit nicht bestanden, kommt auch in keinem älteren Bericht über Richter- und Königszeit jemals vor, entspricht aber um so besser dem Ideal des Priestercodex in der Geschichte des Wüstenzuges und der davon beherrschten Umarbeitung der älteren Berichte durch den Chronisten.

Es fragt sich nur, ob die Erzählung ganz und gar jener späteren Zeit angehört, oder ob ihr ein altes Stück zu Grunde liegt. Für das letztere sprechen 2 Stellen des Propheten Hosea c. 9, 9. 10, 9, in denen „die Tage von Gibʿa“ als Tage schweren Frevels, eines Vergehens des ganzen Volkes, genannt werden, als ein Maſsstab für die Sünden der Folgezeit gleich der Sünde Sodom's und Gomorrha's im Alten und Neuen Testament. Die Ausdrücke sind viel zu stark und bezeichnen viel zu bestimmt eine *sittliche* Verirrung als daſs die Annahme Wellhausen's nach altem Vorgang, es handle sich um die Königswahl Saul's, so willkommen sie an sich wäre, gebilligt werden könnte. Ein klares Bild von dem angedeuteten Vergehen giebt allerdings der dunkle Text Hosea's nicht, deshalb können auch Versuche aus unsrem Stück eine seiner Erwähnung entsprechende Darstellung zu gewinnen, auf Erfolg nicht rechnen: aber das merkwürdige Zusammentreffen in einem schweren zu Gibʿa begangenen Frevel bleibt bestehen und weckt immer von neuem die Vermuthung, daſs

in Richt. 19—21 eine Erzählung von eben jenem Frevel stecke.

Dieser Vermuthung kommt auf halbem Wege entgegen die Thatsache, dafs der Text der Capitel sicher kein einheitlicher ist, und dafs er in gewissen Theilen wenigstens den Stempel früher, d. i. vorexilischer Abfassung an der Stirne trägt. Die Zergliederung, um die vor allem Bertheau und Kuenen, für c. 21 Böhme (Z. A. T. W. 1885 S. 30 ff.) sich Verdienste erworben haben, kann nur mit allem Vorbehalt versucht werden.

1.) c. 19. Das ganze Capitel zeigt altes Gepräge und eine schon von Studer betonte Verwandtschaft mit c. 17 f. In früher Zeit schwerlich möglich sind nur die von Wellhausen gerügten Erläuterungen in v. 16 von וְהָאִישׁ an, wodurch der gastfreie alte Mann sehr ungeschickt zum Fremdling in Gibʿa gemacht und dessen Einwohner sehr unnöthig als Benjaminiten bezeichnet werden. Solche antiquarische Erläuterungen sind in dem Zusammenhang nicht selten (z. B. 20, 16. 21, 19 die Ortslage von Šilo) und als Glossen zu streichen. V. 24, das Ausbieten der jungfräulichen Tochter des Greises und des Kebsweibes des Gastes, widerspricht der Logik der Erzählung und ist richtig von Bertheau als Eintrag aus Gen. 19, 8 gestrichen worden; ebenso wird man mit van Doorninck nach 20, 5 das sodomitische Gelüsten betrachten und es durch Herstellung des Femininum in Nominal-, Verbal- und Suffix-Form in 22 bβ beseitigen müssen. Sie verlangen und erhalten dann allein das Kebsweib.

Ob die Einleitung des Stückes in v. 1—4 einheitlich ist, oder ob man die Schwierigkeiten in v. 3 aus der Zusammenfügung verschiedener Quellen zu erklären hat, bleibt fraglich. Aber der Abschied von Beth-Leḥem und die Einkehr in Gibʿa v. 5—15 zeigen sichere Spuren doppelter Erzählung, die sich nicht durch blofse Breite und Einschübe (so Kuenen) erklären lassen.

Vgl. vor allem die beiden mit הִנֵּה beginnenden, dem Inhalte nach völlig gleichen Sätzchen in 9 b, der eine mit לִינוּ, der andere mit לִין, denen am Schluſs וְהִשְׁכַּמְתֶּם וגו' und וְהָלַכְתָּ וגו' entsprechen; v. 10 a von וַיָּבֹא an neben 11 a; 11 b. 12 neben 13; in v. 15 וַיָּסֻרוּ und אוֹתָם (am Schlusse) neben וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב; die Summe von vier schönen Ausdrücken für das Hinschwinden des Tages in v. 8. 9 (deren 2). 11. Die Scheidung durchzuführen vermag ich nicht; Bertheau's Versuch für v. 5—9 (A = 4. 5. 6. 9 bis לִינוּ־נָא, B = 7. 8. Schluſs von 9) hat an dem Wechsel von לֵב und לֵבָב eine zu schwache Stütze und ist in v. 9 sicher nicht gelungen.

Da der Faden von v. 16 an einfach verläuft, muſs man annehmen, daſs die andre Quelle wesentlich abwich, etwa von dem gastfreien alten Manne nichts wuſste und den Leviten drauſsen lieſs. Aber beide Schichten sind alt, denn überall findet sich die genaueste Uebereinstimmung nicht nur mit Gen. 19, dessen Nachahmung das Capitel nach Wellhausen ist, sondern mit einer groſsen Reihe der besten Stücke der Genesis und der Samuelbücher. Als gelehrte Arbeit später Zeit nach allen jenen Mustern stände das Stück ganz allein und wäre zu vortrefflich gelungen.

Vgl. in *v. 5* סְעָד לִבְּךָ פַּת לֶחֶם fast genau so nur noch Gen. 18, 5, auch in den einzelnen Theilen selten und alt; *v. 6* (9. 22) וְיִיטַב לִבֶּךָ vgl. 18, 20, sonst Kön. I, 21, 7, freilich auch Ruth 3, 7; *v. 7* וַיִּפְצַר בּוֹ Gen. 19, 3 bei J, 33, 11 bei E, sonst einige alte Stellen; *v. 8* הִתְמַהְמְהוּ Gen. 19, 16. 43, 10. Ex. 12, 39. Richt. 3, 26; *10 b* vgl. Sam. II, 16, 1; *v. 19* die ersten Worte vgl. genau so Gen. 24, 25, מִסְפּוֹא überhaupt nur bei J Gen. 24, 32. 42, 27. 43, 24; *19 b* vgl. c. 18, 10 b; *20 b. 21* vgl Gen. 19, 2; 23 a vgl. Gen. 19, 7; *v. 25* וַיִּתְעַלְּלוּ־בָהּ vgl. Num. 22, 29 und Sam. I, 31, 4; *v. 29* מַאֲכֶלֶת vgl. Gen. 22, 6. 10, sonst nur Prov. 30, 40; sonst vgl. zu diesem Verse mit Wellh. Sam. I, 11, 7; *zu*

30 aα vgl. Ex. 11, 6 bei J; endlich, um das Zugehörige anzuschliefsen, in dem Bericht des Leviten 20, 6 zu נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל (nur dies ohne זִמָּה in v. 10) Gen. 34, 7 bei J, Sam. II, 13, 12. Jos. 7, 15 als alte Stellen; זִמָּה allein schon Hos. 6, 9, beide zusammen nirgends, es wird Zusatz sein.

Ob wir J und E in den beiden Fassungen zu erkennen haben, wage ich nicht zu entscheiden: für J als die eine spricht vieles.

2) C. 20, die Kriegsgeschichte, ist wiederum aus zwei Quellen geflossen; aber sie sind sehr schwer zu trennen, wahrscheinlich, weil jede der andren durch Einarbeitung angenähert ist. Die Scheidung Bertheau's (A = 1. 2 b—10. 14 (18). 19. 24—28. 29—36 a. 47, B = 2 a. 11—13. 15—17. 20—23. 36 b—44. 45. 46. 48) stützt sich wiederum auf ein zu schwaches Formmerkmal, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in A, אִישׁ' יִשְׂרָאֵל in B, wogegen v. 13. 23. 33 und wenn man, wie billig, dieselben Ausdrücke mit בִּנְיָמִין dazu nimmt, auch 15 und 48 verstofsen; auch wird Zusammengehöriges getrennt, und beide Gestalten zeigen dieselben Stilmerkmale. Das darf aber nicht verleiten, mit Kuenen sich auf blofse Erweiterung und Verbesserung zurückzuziehen.

Ein sichreres Merkmal ist der Versammlungsort Miçpa für die eine, Bethel für die andere Quelle; sicher findet sich Bethel 20, 26 und 21, 2; gestrichen ist es zu Gunsten von Miçpa in 20, 1 und ausgefallen hinter יִשְׂרָאֵל in 20, 23; auch 20, 18, obschon vielleicht nach c. 1, 1. 2 überarbeitet, darf dazu gerechnet werden; endlich ist 28 b bis הָהֵם als Glosse zu Bethel in v. 27 zu ziehen. Nur in Verbindung mit Bethel findet sich der Gottesname אֱלֹהִים in 21, 2, sodann nach dem oben Gesagten in 20, 2. 18. 28, ebenso die späten Begriffe עֵדָה 20, 1. 21, 10. 13 [16] und קָהָל 20, 2. 21, 5 [8], sowie viele späte Worte und Wendungen, die ungeheuren Zahlen, das sentimentale Weinen 20, 23. 26. 21, 2, die zweimalige, durch keine Vergehung begründete

Niederlage der Angreifer 20, 21. 25. — Dagegen liegen die Kernstücke der andren Erzählung in der Erzählung des Leviten zu Miçpa 20, 4 ff. und der gelungenen Verabredung mit dem Hinterhalt v. 36 ff.

Versuchsweise und vorbehaltlich noch weiterer Ueberarbeitung und Lücken scheide ich danach aus:

A. (Versammlungsort Miçpa): 20, 1 aα.b. 3 b—10[1]). 3 a. 14. 19. 29. 36 b—38[2]). 40—42 a, ein nicht näher zu bestimmender Theil des sehr verwirrten Schlusses.

B. (Versammlungsort Bethel): 1, aβ. 2. 11—13. 15—18. 20—28. 30—33 a. 34 a. 35—36 a; Schluſs wie oben.

Nach B in A eingefügt ist mir v. 39, nach A in B v. 33 b. 34 b.

3) c. 21. Sorgfältige Arbeit hat Böhme dazu geliefert; aber schon Kuenen hat bewiesen, daſs er unrichtig von den unterschiedenen drei Schichten C, den Jungfrauenraub zu Šilo v. 15—23, für abhängig von A = v. 6—14 a, Vernichtung von Jabesch-Gilʿad auſser seinen Jungfrauen, hält, daſs vielmehr v. 15—23 das älteste und ein wirklich altes Stück ist. Aber auch hier handelt es sich nicht um bloſse Ueberarbeitung und Erweiterung behufs Beseitigung des Anstoſses, sondern um zwei parallele Erzählungen, die durch zahlreiche und breite Zusätze verknüpft sind. Die eine in v. 15 ff. will nur den Stamm Benjamin erhalten, indem den Ueberlebenden Weiber verschafft werden. Die andere berichtet den Strafvollzug an Jabesch-Gilʿad, und der abgesandte Heerhaufen bringt — wahrscheinlich zunächst ohne Ueberlegung und Auftrag — die verschonten Jungfrauen der Stadt mit, für die man dann bei dem Rest der Benjaminiten willkommene Verwendung findet. Die Wiederholungen in der ersten Hälfte des Capitels erklären sich aus dem Bestreben, dies zum Mitzweck des Zuges

---

[1]) Die letzten Worte von v. 9 ziehe man als נַפִּילָה בְגוֹרָל zu v. 10.

[2]) In 38 b streiche הֶרֶב, lies לְהַעֲלוֹת und עָשָׁן.

nach Jabesch zu machen und die beiden Erzählungen auszugleichen. Da die zweite (im Anfang des Capitels) an Bethel anknüpft (v. 2) also = B ist, so wird die andere als die Fortsetzung von A zu betrachten sein. Danach versuche ich auszuscheiden:

A. v. [1?]. 15. 17 a[1]). 18. 19 bis יָמִ֫ימָה, aber als Anrede an die Benjaminiten, deren unmittelbare Fortsetzung 20 b—22[2]). 23.

B. v. 2—5[3]). 9. 10 . . . 12 bis הַמַּחֲנֶה. 13. 14 a. 24.

Für redactionellen Einschub in A halte ich v. 16. 17 b den Rest von v. 19 und 20 a; in B v. 6—8. 11, der vielleicht Ursprüngliches verdrängt hat, und den Rest von v. 12; 14 b stellt die Verbindung zwischen A und B her.

Von den beiden Fassungen A und B ist nun B ebenso sicher nachexilisch wie die entsprechenden Erzählungen der Chronik, durch und durch ungeschichtich. Schon der Stil genügt das nachzuweisen. Dagegen kann A nach Stil und Inhalt recht wohl vorexilisch sein; das beste Seitenstück dazu, nicht nur, was den Versammlungsort Miçpa angeht, bildet Sam. I, 7 aus E, wie die Abhandlung oben, S. 223 ff., gezeigt hat. Den Eindruck vorexilischer Abstammung würde das Stück gewifs noch viel entschiedener machen, wenn es in der ursprünglichen Gestalt vorläge[4]). Insbesondere scheint der Anschlufs von c. 20 an 19 gelitten zu haben, wie denn 19, 30 zu Anfang sicher verdorben ist.

---

[1]) Lies נִשְׁאֲרָה statt יְרֻשַּׁת.

[2]) Lies in v. 22 nach Handschriften der LXX (vgl. de Lagarde's Lucian-Ausgabe): חָנּוּ אוֹתָם כִּי לְקָחוּ; die (ungeschickte) Beziehung auf die Einnahme von Jabesch ist erst spät hineincorrigirt.

[3]) In v. 4 ist וַיִּבְנוּ שָׁם מִזְבֵּחַ nach 20, 20. 26 zu streichen, in v. 5 ist הַמִּצְפָּה für בֵּית־אֵל nach 20, 1 eingesetzt.

[4]) נָשָׂא נָשִׁים (von Wellh. und Böhme als chronistisch bezeichnet) heifst in 21, 23 nicht „Weiber zur Ehe nehmen“, sondern „forttragen“; אִישׁ הָאִשָּׁה הַנִּרְצָחָה 20, 4 ist wohl verdeutlichender Einschub.

Wie nach dieser Gestalt die Kinder Israel und wer von ihnen zusammen kam, ist nach der Verschlingung mit B nicht mehr zu erkennen. Da nun die beiden in c. 19 vereinigten Darstellungen keine Spuren nachexilischen Ursprungs zeigen, so scheint nur von der einen, der v. 16 ff. angehören, in c. 20 f. die ursprüngliche Fortsetzung verarbeitet zu sein; die der andren ist vielleicht abgeschnitten und durch das späte Stück B ersetzt worden, das geradezu bestimmt scheint, die theokratische Theorie jener Zeit auch in das Leben der Richterperiode einzuführen. Gleichzeitig verfolgt dies Stück deutlich den Zweck, das benjaminitische Königthum Saul's zu brandmarken bis zu der Stadt Jabesch hin, deren wackere Errettung ihm die Krone verschaffte (Sam. I, 11), deren Bürger noch an dem Leichnam Saul's und seiner Söhne ihren Dank abtrugen (Sam. I, 31, 11 ff).

Freilich bei der annähernden Vernichtung des Stammes Benjamin in der Zeit der Richter bleibt es auch in A, und als geschichtlich darf man diese angesichts des Mangels aller andren Nachrichten und der Rolle, die der Stamm unter Saul spielte, sicherlich nicht betrachten. Da mag Nöldeke [1]) Recht behalten, wenn er diese Erzählung als den Niederschlag des Ruins Benjamin's durch den Kampf zwischen David und Saul's Sohn und die Aufstände unter David ansieht. Möglich bleibt bei dem hier vertretenen Ergebnifs, dafs ein durch B ersetzter Schlufs der anderen Fassung von c. 19 Israel ein Verhalten zuschrieb, das für Benjamin nicht so verderblich auslief und mit den Hosea-Stellen in besserem Einklang stand als A und B.

Die Verschmelzung von A und B darf man *vielleicht* dem nachdeuteronomischen Redactor des Richterbuchs zuschreiben, der c. 17—21 hinzufügte; jedenfalls rückt diese Redaction kraft B in sehr späte Zeit hinab.

Die mehrfach wiederholte Formel „es war damals kein

---

[1]) In einem Briefe vom 19. März 1887.

König in Israel," welche c. 17—21 wie eine Klammer zusammenschliefst (c. 17, 6. 18, 1a. 19, 1a. 21, 25) mufs man mit Kuenen für vorexilisch halten; doch läfst sich nicht mehr sicher entscheiden, wo sie ursprünglich gestanden haben mag und wo sie später eingetragen ist.

Ich hoffe deutlich genug gesagt zu haben, was sich überdies von selbst versteht, dafs ich mir nicht einbilde, die äufserst verwickelten Probleme dieser Stücke endgültig oder, soweit dies noch möglich ist, gelöst zu haben. Aber die möglichst scharfe und knappe Aufstellung eines Lösungsversuches wird stets der Lösung näher bringen, und wäre es nur dadurch, dafs sie Andre zur Mitarbeit auffordert.

Bibliographie.

The Old Testament Student. May. June 1888. Chicago 1888.

Hebraica. April 1888 (Vol. IV No. 3). — Briggs, C. A., The Hebrew Pentameter. — Smith, H. Pr., The Targum to Jeremiah. — Harper, R. F., Cylinder B of the Esarhaddon Inscriptions $11_{3}{}^{4}_{7}{}^{8}_{5}4$. British Museum; III R. 15. 16) transliterated and translated. — Davidson, S., Notes on the Psalms. — Gottheil, R. J. H., A Tract on the Syriac Conjunctions. — Winckler, H., Nebuchadnezzar's Artificial Reservoir. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

Hooykaas, J., Jets over de Grieksche vertaling van het Oude Testament. Rotterdam 1888. 32 S. 8⁰.

† Martin, J. P. P., Introduction à la Critique Générale de l'Ancien Testament. De l'Origine du Pentateuque. t. II. Paris 1888. XXVI, 485 S. 4⁰.

† Westphal, A., Le Sources du Pentateuque (Thèse de Montauban). Toulouse 1888. 235 S. 8⁰.

† Wildeboer, G., Uit de geschiedenis van het ontstaan en de opteekening der Priesterlijke Thorah. II. Het werk van Moses. III. De opteekening der Priesterlijken Wetten s. Theol. Stud. 1887, S. 328 ff.

† Dods, M., The book of Genesis. New-York 1888. V. 445 S. 8⁰.

Die Genesis mit äufserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt von E. Kautzsch und A. Socin. Freiburg i. Br. 1888. VIII. 120 S. 8⁰.

† Dana, J. D., On the Cosmogony of Genesis s. The Andover Review 1888, S. 197 ff.

Dana, J. D., Essai, sur le gnosticisme Égyptien, ses développements et son origine Égyptienne. Lyon 1887. 338 S. 4°.
† Driver, S. R., The Cosmogony of Genesis. A defence and a critique s. The Andover Review 1887, S. 639 ff.
† The Cosmogony of Genesis. A rejoinder to Prof. Driver's Critique of Prof. Dana s. Bibl. Sacra 1888, S. 356 ff.
† Val d'Eremao, J. P., The Serpent of Eden. London 1888. 170 S. 8°.
† Delitzsch, F., Zur neuesten Literatur üb. d. Abschnitt Bileam s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1888, S. 119 ff.
† Perowne, J. J. St., The age of the Pentateuch I s. Contempor. Rev. 1888, S. 129 ff. 242 ff.
† Beet, J. A., Sicera and Jael s. The Expos. 1887, S. 471 ff.
† Blaikie, W. G., Samuel I and II. London 1888. 2 voll. 8°.
† Driver, S. R., Isaiah, his life and times, and the writings which bear his Name. London 1888. 212 S. 8°.
† Wright, Ch. H. H., Pre-Christian Jewish Interpretation of Isaiah 52 53 s. The Expos. 1888, May, S. 364 ff. June, S. 401 ff.
Meulenbelt, H. H., de prediking van den Profeet Ezechiel. Utrecht 1888. 248 S. 8°. Diss.
† Sulley, H., The Temple of Ezekiel's Prophecy. London 1888. 4°.
Treitel, S., die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea. Heft 1. Karlsruhe 1887. 22 S. 8°.
† Le prophète Joel, introduction critique, traduction et commentaire, avec un index bibliographique publié d'après les notes de E. Le Savoureux par A. J. Baumgartner. Paris 1888.
† Davidson, A. B., The Prophet Joel s. The Expos. 1888, S. 198 ff.
† Visser, J. Th. de, Nieuwe poging tot oplossing van het Joël-vraagstick I s. Theol. Stud. 1887, S. 301 ff. 1888, S. 37 ff.
† Dods, M., Malachi s. The Expos. 1887, S. 414 ff.
Cheyne, T. K., The Book of Psalms or the Praises of Israel. London 1888. XVIII. 413 S. 8°.
† Delitzsch, F., Biblical Commentary on the Psalms. Vol. 2. London 1888. 520 S. 8°.
† Forbes, J., Studies on the Book of Psalms. Ed. by J. Forrest. Edinburgh 1888. 276 S. 8°.
Schultz, Fr. W. u. H. Strack, die Psalmen und die Sprüche Salomos. Nördlingen 1888.
† Ferrari, B., Il salmo CX del testo ebraico. Venezia 1887. 59 S. 8°.
† Valeton jr., J. J. P., Psalm XXII een lijdens-en sendings psalm. Utrecht 1888. 84 S. 8°.
† Bradley, G. G., Lectures on the Book of Job. London 1887. 330 S. 8°.
† Reuſs, E., Hiob. Braunschweig 1888. IV, 115 S. 8°.
† Revel, A., La philosophie de Qohéleth II s. Rev. de théol. et de philis. 1888, S. 28 ff.
† Graetz, H., Lehrinhalt der „Weisheit" in den bibl. Büchern s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 408 ff.
† Cassel, P., An Explanatory Commentary on Esther. Translated by A. Bernstein. Edinbourgh 1888. 430 S. 8°.
Dieulafoy, Le livre d'Esther et le Palais d'Assuérus s. Rev. Ét. Jan. 32 (Avril-Juin). Actes et Conférences, S. CCLXV ff.
† Fabre d'Envieu, J., Le livre du prophète Daniel, traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec. Tome prem. : Introduction

critique, 1er et 2e parties. Paris-Toulouse 1888. 2 vol. XIV, 908, IV S. 8⁰.

Meinhold, J., Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel. 1 Heft, Dan. 2—6. Leipzig 1888. 70 S. 8⁰.

Van Lennep, J. W., de zeventig jaarweken van Daniel (IX, 24—27). Exegetisch-chronologische Studie. Utrecht 1888. 152 S. (Diss.)

† Brüll, N., Die epistolarischen Apokryphen u. d. apokryph. Zusätze zum Buche Daniel s. Jahrbb. f. jüd. Gesch. u. Litt. VIII (1887), S. 1 ff.

Dillmann, A., Ueber das Adlergesicht i. d. Apokalypse des Esra s. Berl. Sitzungsberichte 1888, S. 215 ff.

† Groser, W. H., Trees and Plants of the Bible. London 1887. 8⁰.

† Valeton, J. J. P., Eenige opmerkingen over Hermeneutik inzonderheid met der oog op de Schriften des Ouden Verbonds s. Theol. Studien 1887, S. 509 ff.

Cornill, K. H., Bietet der Cod. Vat. B uns den Bibeltext in der Recension des Origines? s. Nachr. v. d. Kön. Gesellsch. d. Wiss. z. Gött. 1888, Nr. 8, S. 194 ff.

Schiller-Szinessy, S. M. and A. Neubauer, Early Hebrew Mss of the Old Testament in the Private Collection of W. R. Smith, The Acad. 1887, 5 and 12 Nov.

Bacher, W., Encore un mot sur מקרא et פסוק s. Rev. Ét. Juiv. 32 Avril-Juin 1888) S. 277 f.

Derselbe, Berichtigungen zur Neubauer'schen Ausgabe des Kitâb-al-uṣûl s. ZDMG. 42, S. 307 ff.

Bacher, Kaufmann, Grünwald et Porgès, les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 268 ff.

Halfmann, H., Beiträge zur Syntax der Hebr. Sprache. 1. Stück. Wittenberg 1888. (Gymn.-Progr.). 33 S. 4⁰.

Kimchi, J., Sepher Ha-galuj, zum 1. Mal herausgeg. von H. J. Mathews. Berlin 1887. XII, 180 S. 8⁰.

† Müller, H., Zur Geschichte der semit. Zischlaute. Wien 1888. 22 S. 8⁰. (S.-A.)

---

† Alexander, W. L., A System of Biblical Theology. 2 vols. Edinburgh 1888. 960 S. 8⁰.

Baehtgen, F., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888.

† Broglie, de, L'origine du monothéisme des Hébreux et les théories rationalistes s. Ann. de philos. chrét. 1887, S. 234 ff. 335 ff.

† Sayce, A. H., Origin and Growth of Religion as illustrated by the Babylonian Religion. Hibbert Lectures. With an Appendix. London 1888. 460 S. 8⁰.

Halévy, J., La religion des anciens Babyloniens et son plus récent historien M. Sayce s. Rev. de l'hist. des rel. 1888, mars-avril, S. 169 ff.

Vatke, W., Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie. Nach Vorlesungen herausgeg. von H. G. S. Preiss. Bonn 1888. XVI, 674 S. 8⁰.

† Drummond, J., Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion. London 1888. 2 vol. VIII, 359, 355 S. 8⁰.

† Arrighi, A., Les Esséniens, étude sur les origines de leur nom et de leur secte. Toulouse 1887. 32 S. 8^0.

† Massebieau, L., le traité de la Vie contemplative et la Question des Thérapeutes. Paris 1888. 65 S. (S.-A.)

Derselbe, L., Encore un mot sur la vie contemplative de Philon s. Rev. de l'hist. de rel. 1888, Mars-Avril, S. 230 ff.

Kuenen, A., De „Melechet des Hemels" in H. VII en XLIV van Jeremia s. Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 3de Reeks, Deel V. Amsterdam 1888.

† Graetz, H., Notiz üb. Gottesnamen i. d. heil. Schrift s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. des Jud. 1887, S. 523 ff.

Grünbaum, M., Der Stern Venus s. ZDMG. 42, S. 45 ff.

† Lafargue, P., le circoncision, sa signification sociale et religieuse s. Bull. de la soc. d'anthrop. de Paris Sér. III, t. X, S. 420 ff.

Josephi opera recogn. B. Niese. Vol. I. Antiquitatum Jud. Libr. I—V. Berlin 1887. LXXXIV. 362 S. 8^0.

Kittel, R., Geschichte der Hebräer. 1. Halbband: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. Gotha 1888. XII. 282 S.

† Renan, E., History of the People of Israel till the Time of King David. Translated by C. B. Pitman. London 1888. 8^0.

† Pinnock, W. H., The Bible and Contemporary History of the World from the Creation till the End of the Old Testament. 2 Vols. London 1887. 830 S. 8^0.

† Behrend, B., die Kreti u. Pleti, ihre inhaltliche Bedeutung u. Geschichte s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1887, 4, S. 117 ff.

Reinach, Th., Mithridate et les Juifs s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 204 ff.

† Montet, Le premier Conflit entre Pharisiens et Sadducéens. Paris 1887. 11 S. (S.-A.)

† Sturhahn, C., Von Herodes d. Gr. bis zum Kriege m. d. Römern. Detmold 1887. IV, 211 S.

Wreschner, Leop., Samaritanische Traditionen. Berlin 1888. XXXI. 64 S. 8^0.

† Zeydner, K., Naschrift op de synchronistiesche tafel voor de geschiedenis van Israël, Juda, Assyrië en Babylonië s. Theol. Stud. 1887, S. 427 ff.

Berger, Phil., La seconde inscription bilingue de Tamassus (suivi d'une lettre de M. Clermont Ganneau) s. Acad. des Inscr. Compt. rend. 1887 Avril-Juin S. 187 ff.

Derselbe, Une nouvelle insription royale de Chypre s. Ebenda S. 203 ff.

Clermont-Ganneau, Ch., Note sur une inscription phénicienne gravée sur un chaton de bague trouvé à Chypre s. Ebenda 1887, Avril-Juin, S. 231 ff.

Derselbe, Quelques observations sur les sacrophage de Tabnit s. Ebenda Juillet-Sept. 1887, S. 339 ff.

Derselbe, Note sur l'inscription Phénicienne du Pirée s. Ebenda Nr. 34, S. 140 ff.

Graetz, H., Les Monnaies de Simon du temps de l'insurrection des Juifs sous Adrien s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 161 ff.

Kaufmann, D. et Gunzbourg, D. de, une inscription de Riva s. Ebenda S. 269 ff.

Loeb, Is., une inscription hébr. de Calatayud s. Ebenda (1888) S. 279 ff.

Neubauer, A., inscription tumulaire d'Orléans s. Ebenda (1888) S. 279 ff.

Reinach, S., Note sur l'inscription phén. du Pirée s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 275 ff.

Renan, E., Inscription phén. et grecque découverte au Pirée s. Rev. Archeol. 1888, Jan.-Févr. S. 5 ff. pl. II. III.

Berger, Ph., Cylindre Perse avec légende Araméenne s. Gaz. Archeol. 1888, S. 143 f.

† Reinach, F., les monnaies Juives. Paris 1888. 80 S. 8⁰.

Zeitschrift d. Deutschen Palästina-Vereins. Band XI, Heft 1: Nachrichten üb. Angelegenheiten d. Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas. — Klaiber, von, Noch einmal Zion, Davidstadt u. Akra. — Gildemeister, J., Bemerkungen z. d. griechischen Inschriften Frei's und Schuhmacher's. — Spiefs, F., die neueste Construction d. zweiten Mauer Jerusalems u. Josephus. — Wolff, O., d. salomonische Tempelplatz u. d. heutige Haram zu Jerusalem. — Bücheranzeigen.

Heft 2: Anderlind, L., die Fruchtbäume in Syrien. — Jacob, K. G., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästina-Literatur. — Zangemeister, K., röm. Inschrift von Jerusalem. — Röhricht, R., Nachträge. — Berichtigung u. Erwiderung (Gatt u. v. Klaiber). — Bücheranzeigen. — Wolff, Ph., Register zu Band VI—X der Z. D. P. V.

Palestine Exploration Fund. — Quart. Stat. — April 1888. — Notes and News. — Balance Sheet for 1887. — Schick & Wilson, New Excavations in Jerusalem. — Schick & Merrill, Line of Second Wall. — Chester, Greville J., Notes on a Journey from Iskanderûn to Tripoli. — Conder, the Hittite Language. — Schuhmacher, Recent Discoveries in Galilee. — Oliphant, L., Note on a Visit to the Place of Burning. — Clair, G. H., Boat-shaped Graves of Syria. Birch, W. F., the City of David and Acra. — Errata. — Hutchinson, Map of the Exodus. — Angehängt: Schuhmacher, G., The Jaulân. Translated. London 1888 S. 129—304.

July 1888. — Notes and News. — The Pool of Bethesda. I & II by C. Schick. III By C. W. Wilson. IV by C. R. Conder. — Schumacher, Recent Discoveries. — Wilson, Ch., The Transference of Arab Names. — Conder, C. R., The ten tribes. The Hittite Monuments. Early Racial Types. Notes on Calvary. The Crocodiles in the Nahr Ez Zerka. Nebi Dhahy. — Druitt, Ch., The „Via Maris". — Glaisher, J., Meteorological Observations. 1880.

Imbert, J., Le Temple reconstruit par Zorobabel s. Muséon, t. 8, Nr. 3. (Juin 1888.)

Manssurov, B., Russische Ausgrabungen in Jerusalem. 2 Briefe an Prof. H. Guthe in Leipzig. 2. Aufl. Heidelberg 1888. 24 S. 8⁰.

† Gage, W. L., Palestine, historical and descriptive, London 1887. 560 S. 8⁰.

† Gillet, Ch. R., Shur and the Egyptian Wall s. The Presb. Rev. 1887, April, S. 310 ff.

† Geikie, C., The Holy Land and the Bible. 2 Vols. London 1887. 1090 S. 8°. — New edit. 2 Vols. London 1888. 8°.

† Oehlmann, E., d. Fortschritte der Ortskunde v. Palästina. 1. Theil. Mit 1 Karte. Norden 1887. 24 S. 4°.

† Temple, R., Palestine illustrated. London 1888. 304 S. 8°.

† Robins, G. C., The Temple of Solomon: a Review of the various Theories respecting its Form and Style of Architecture. London 1887. 61 S. 8°. With 6 plates.

† Riefs, R. v., Bibel-Atlas in zehn Karten nebst geographischem Index. 2 Aufl. Freiburg i. Br. 1887. VIII. 32 S. 10 Taf. Fol.

Reinach, Th., Sculptures d'Ascalon s. Rev. Ét. Juiv. 31 (1888), S. 24 ff.

† Schick, C., Beit al Makdas oder der alte Tempelplatz in Jerusalem, wie er jetzt ist. Jerusalem (Stuttgart) 1887. VI. 174 S. 8°.

Zeitschrift f. Assyriologie. 1888. April: Schrader, E., Zur Aussprache der Zeichen [cuneiform] und [cuneiform] im Babylonisch-Assyrischen. — Oppert, J., Une femme gardienne de son mari. — Amiaud, G., L'inscription G. de Goudêa. — Fränkel, S., Lexicalisches. — Barth, J., Verschiebung der Liquidae im Assyrischen. — Ohnefalsch-Richter, M., Die vorexilischen und babylonischen Einflüsse in Hissarlik u. Cypern. — Peiser, F. E., Studien zum babylonischen Rechtswesen. — Sprechsaal. — Bibliographie.

The Babylonian and Oriental Record.

No. 5. Oppert, J, The real Chronology and true History of the Babylonian Dynasties. — Révillout, E. and V., A Contract of Apprenticeship from Sippara. — Lynn, W. F., The meaning of Jareb in Hosea.

No. 6. Casartelli, L. C., Pehlevi Notes (III): The Semitic Suffix-MAN and its Origin. — Lacouperie, de, the Races of Man in the Egyptian Documents. (A Biblographical Notice). — Flinders Petrie, W. M., Ethnographic Casts from Egypt. — Bonavia, E., The Cone-Fruit of the Assyrian Monuments. — Pinches, Th. G., Gifts to a Babylonian Bit-îli or Bethel. — Sayce, A. H., Jareb. — Griffith, F. St., Letter from Egypt. — Reviews.

No. 7. de Lacouperie, T., The Tree of Life and the Calendar Plant of Babylonia and China. — de Harlez, C., A Buddhist Repertory. — Flinders Petrie, W. M., The Rock Inscriptions of Upper Egypt. — Bonavia, E., The Cone-Fruit of the Assyrian Monuments. — De Harlez, The Pehlevi Suffix Man.

No. 8. Bonavia, E., The Cone-Fruit of the Assyrian Monuments. Beal, S., The P'u yao King. — A Life of the Buddha. — de Lacouperie, T., Wheat carried from Mesopotamia to Early China. — de Harlez, C., A Buddhist Repertory.

Tiele, C. P., Babyl.-assyr. Geschichte. 2. Theil. Von der Thronbesteigung Sanheribs bis zur Eroberung Babels durch Cyrus. Gotha 1888. 147 S. 8°.

† Brown, Th., The religions poetry of Babylonia s. The Presbyt. Review 1888, S. 69 ff.

Oppert, J., Sur quelques personnages juifs qui figurent dans les textes juridiques de Babylone s. Acad. des Inscr. Compt. rend. 1887, Arvil-Juin, S. 226 f.

Derselbe, Chronique Babylonienne du Musée Britannique traduite Ebenda, S, 363 ff.

† Ragozin, Z. A., The story of Assyria from the rise of the empire to the fall of Niniveh. New-York 1887. XVIII, 450 S. 8°.

† Dawson, J. W., Egypt and Syria, their physical Features in relation to Bible History. 2nd ed. London 1887. 8°.

Erman, Ad. und Schrader, E., der Thontafelfund von Tell-Amarna s. Sitzungsberichte d. K. Preufs. Akad. d. Wiss. [1888, XXIII] vom 3. Mai.

Erman, A., Die neueren Fortschritte auf dem Gebiet der religiösen Litteratur Aegyptens s. Berl. philol. Wochenschr. 1887, S. 1257 ff. 1289 ff.

Nöldeke, Th., zu den ägyptischen Märchen s. ZDMG. 42, S. 68 ff.

Révillout, E., Une confrérie égypt. s. Rev. Archeol. 1888, Jan. Févr. S. 37 ff.

Bouriant, U., Fragment d'un livre de médecine en copte thébain s. Acad. det Inscr. Compt. rend. 1887, Juillet-Sept. S. 374.

Bacher, W., Abulwalid schrieb seine Werke mit hebräischen, nicht mit arab. Buchstaben s. ZDMG. 42, S. 305 ff.

Landau, E., Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur. Zürich 1888. IV, 68 S. 8°.

Grünbaum, M., Assimilationen u. Volksetymologien im Talmud s. ZDMG. 43, S. 248 ff.

Derselbe, die מינים im Talmud s. Ebenda 42, S. 51 ff.

Loeb, Is., les quatre Sedarim du Talmud s. Rev. Et. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 282 ff.

Derenbourg, J., Mélanges rabbiniques. IV. Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles s. Ebenda 31, S. 57 ff.

† Löwy, A., A Legend of the Death of Moses s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. IX, 1, S. 40 ff.

† Perlitz, G., Rabbi Abahu. Charakter u. Lebensbild e. palästinensischen Amoräers s. Mon. Gesch. Wiss. Jud. 1887, S. 60 ff. 119 ff. 177 ff. 269 ff. 310 ff.

Talmud, le, de Jerusalem. Trad. par M. Schwab. t. 10. Paris 1888. IV, 300 S. 8°.

† Graetz, üb. R. Gerschon u. sein Verhältnifs zum mass. Sammelwerk Ochla weochla s. Mon. G. W. J. 1887, S. 299 ff.

† Weifs, J. H., Zur Geschichte d. jüd. Tradition. 4. Theil. Wien 1887. VIII, 367 S. (Hebr.)

Joma, der Mischnatractat, herausgeg. u. erläutert v. H. L. Strack. Berlin 1888. 40 S. 8°.

Rosenberg, J., Das aramäische Verbum im babyl. Talmud. Marburg 1888. 66 S. 8°.

---

† Bibliotheca Samaritana hrsg. v. M. Heidenheim. 4. Lief. Leipzig 1888. VII. S. 137—230. 8°.

† Merx, A., Carmina Samaritana e cod. Gothano s. Atti della R. Acad. dei Lincei. Ser. IV, Rend. III, fasc. 7 (1887) S. 261 ff.

† Derselbe, Chrestomathia targumica. Berlin 1888. XVI, 360 S.

† Gregorius Abulfarag, Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften herausgeg. von A. Rahlfs. Leipzig 1887. (Diss.) IX, 29 S. 8°.

† Wright, W., Some Apocryphal Psalms in Syriac s. Proceed. Bibl. Arch. IX, 7 (1887), S. 257 ff.

Der Koran. Im Auszuge übersetzt von Friedr. Rückert. Herausgeg. v. A. Müller. Frankfurt a. M. 1888. XII. 552 S. 8⁰.

Müller, A., zu Koran 2, 261 s. ZDMG. 42, S. 80. (Nachtrag S. 320).

Klamroth, M., üb. d. Auszüge aus griech. Schriftstellern bei al-Ja'qûbî s. Ebenda 42, S. 1 ff.

Praetorius, F., das vermuthliche energetische Perfektum des Sabäischen s. Ebenda 42, S. 56 ff.

Derselbe, Tigriña-Sprüchwörter s. Ebenda 42, S. 62 ff.

Die Redaction ist für alle Zusendungen u. Mittheilungen dankbar, welche die Anfertigung der Bibliographie erleichtern, verbittet sich aber wiederholt die Zusendung von Recensionsexemplaren, da Recensionen grundsätzlich nicht gebracht werden. Sie übernimmt keinerlei Gewähr für die richtige Zurücklieferung von Büchern, welche ihr trotz dieser wiederholten Bitte als Recensionsexemplare etwa zugehn.

B. St.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

0



